Knox College - Univ. of Toronto
3 1761 07417086 1

LIBRARY
KNOX COLLEGE

LIBRARY
KNOX COLLEGE,
TORONTO.

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/schpfungundcha00gunk

Verlag von Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen.

Soeben erscheinen:

Acta apostolorum
sive
Lucae ad Theophilum liber alter.

Editio philologica
apparatu critico, commentario perpetuo, indice verborum illustrata
auctore
F. Blass,
Phil. Dr. et Professor Halensis.

Etwa 20 Bogen. Lex.-8. Preis etwa 9 Mk.

Die Literatur des alten Testaments
nach der Zeitfolge ihrer Entstehung.

Von
G. Wildeboer,
Theol. Doct. und ord. Professor der Theol. in Groningen.

Unter Mitwirkung des Verf. a. d. Holländischen übersetzt
von Pfarrer **Risch.**

30 Bogen. gr. 8. Preis 9 Mk.; in Halblederband 10 Mk. 60 Pf.

Die Einheitlichkeit der paulinischen Briefe
an der Hand der bisher mit bezug auf sie aufgestellten Interpolations- und Compilationshypothesen
geprüft von
Lic. Dr. **Carl Clemen,**
Privatdocent an der Universität Halle-Wittenberg.

12 Bogen. gr. 8. 4 Mk. 80 Pf.

Früher ist erschienen:

Zur Geschichte und Litteratur
des
Urchristentums.

Von
Prof. D. **Friedrich Spitta,**
o. Prof. d. Theol. an der Univ. Strassburg i. E.

I. Band. VIII, 340 S. gr. 8. 1893. **Preis 8 Mk.**

Inhalt: *Die zweimalige römische Gefangenschaft des Paulus. — Der zweite Brief an die Thessalonicher. — Unordnungen im Texte des 4. Evangeliums. — Die urchristlichen Traditionen über Ursprung und Sinn des Abendmahls.*

Soeben ist erschienen als

X. Abtheilung (5. u. 6 Auflage) des kritisch-exegetischen Kommentars über das Neue Testament, begründet von H. A. W. Meyer

Die Thessalonicherbriefe

bearb. von

Prof. Lic. W. Bornemann.

45 Bogen. gr. 8. Preis geh. 9 Mk, geb. 10 Mk. 50 Pf.

Bestrebt den von A. H. W. Meyer begründeten kritisch-exegetischen Kommentar zum neuen Testament auf die bestmögliche Weise fortzuführen, hat die Verlagshandlung Herrn Prof. Bornemann auf seinen Wunsch in der Bearbeitung dieser Abtheilung vollständige Freiheit auch hinsichtlich der Anlage gelassen. Der Preis des wider Erwarten auf den dreifachen Umfang der letzten Bearbeitung angewachsenen Bandes ist im Interesse der Verbreitung des Gesammtkommentars überaus niedrig angesetzt.

Soeben ist erschienen:

Winer's Grammatik

des

Neutestamentlichen Sprachidioms.

8. Auflage.

Neu bearbeitet von Prof. D. **P. Schmiedel.**

1. Theil: **Formenlehre und Einleitung.** 10 Bogen. gr. 8. Preis 2 Mk. 60 Pf.

Lit. Centralblatt 1894, Nr. 29: „Selten ist eine Publication einem so grossen und so allg. empfundenen Bedürfniss entgegengekommen wie diese Neubearbeitung“ . . . . „Die Aufgabe des Bearbeiters war keine leichte. Wenn man bedenkt, dass in den 36 Jahren, welche seit Winer's Tode verflossen sind, die griech. Sprachwissenschaft eine völlige Revolution durchgemacht hat und speciell die historische Betrachtung durch Veröffentlichung zahlloser mittelgriechischer Texte und durch eine method. Untersuchung des Neugriechischen eig. erst begründet worden ist, so wird man ermessen können, welche Schwierigkeiten hier zu überwinden waren. Schm. hat die Unsumme grosser und kleiner Literatur so gewissenhaft und vollständig beigezogen, dass ein neues Buch entstanden ist, und man muss ihm für die Selbstverleugnung dankbar sein, die er durch Beibehaltung des alten liebgewordenen Titels bewiesen hat.“ . . . „Uebrigens darf man zur richtigen Werthschätzung des Bearbeiters nicht aus dem Auge verlieren, dass er nicht eine linguistische Untersuchung, sondern ein in erster Linie für Theologen bestimmtes Repertorium aller für das Studium des Neuen Test. wichtigen sprachlichen Thatsachen geben wollte, und dieses Ziel ist trefflich erreicht.“

Soeben ist ferner erschienen:

Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum. Von Lic. Gustav Anrich, Privatdoz. in Strassburg i. E.

VIII, 237 S. gr. 8. Preis 5 Mk. 60 Pf.

Im **Literar. Centralblatt** 1894, Nr. 29 heisst es: „Das Verhältnis des Christentums zu dem antiken Mysterienwesen ist jetzt ein Lieblingsgegenstand sowohl theologischer als philologischer Arbeiten. Vorliegende Untersuchung zeichnet sich vor anderen aus durch weise Besonnenheit und grosse Zurückhaltung, die ein hohes Mass wissenschaftlicher Schulung verräth. Bekannt mit dem ganzen philologischen Material weiss der Verf. als Theologe doch auch die anderen die Gesammtentwicklung bestimmende Factoren richtig zu schätzen und durch musterhafte Handhabung derselben sich vor der so nahe liegenden Gefahr einseitiger Construction zu bewahren.“

KNOX COLLEGE,
TORONTO

Schöpfung und Chaos

in

Urzeit und Endzeit.

Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über

Gen 1 und Ap Joh 12

von

Hermann Gunkel
ao. Professor der Theologie in Berlin.

Mit Beiträgen
von
Heinrich Zimmern
ao. Professor der Assyriologie in Leipzig.

Göttingen
Vandenhoeck und Ruprecht
1895.

Das Recht der Übersetzung wird vorbehalten.

ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα.
Ep Barn 6 13.

5000
1904

Albert Eichhorn

in Freundschaft und Dankbarkeit

vom Verfasser.

Vorwort.

Der Leser findet auf den folgenden Blättern Untersuchungen über eine Reihe biblischer Stellen, vom ersten Capitel der Genesis an bis zu den letzten der Offenbarung. Doch haben alle diese Einzeluntersuchungen im letzten Grunde denselben Gegenstand im Auge. Der Verfasser hat versucht, die einzelnen Abhandlungen, aus denen diese Schrift besteht, auch der Form nach zu einem Ganzen zu gestalten; so setzt die Beweisführung des zweiten Teils den ersten voraus.

Da der Verfasser zuweilen den herrschenden Meinungen entgegentreten musste, so mag es ihm erlaubt sein, an die Vorurteilslosigkeit der Leser zu appellieren; da er hie und da unbetretene Wege wandelt, so hat er die Pflicht, um Entschuldigung zu bitten, wenn sich grössere oder kleinere Fehler eingeschlichen haben sollten. Für Belehrung und für begründeten Widerspruch wird man ihn dankbar finden.

Einzelne, auf Weiteres hinweisende Andeutungen hat der Verfasser nicht ganz vermeiden können. Doch bitte ich, über dies Weitere das Urteil einstweilen in Schwebe zu halten. Über die hebräischen Verse verspreche ich, in kurzem einen Beweis zu erbringen. Eine urkundliche Bestätigung der von uns entdeckten babylonischen Verse (ZA VIII 121 ff) ist inzwischen von Heinrich Zimmern gefunden (cf im Folgenden p 401 A 1) und wird demnächst von ihm besprochen werden. Eine Auseinandersetzung über die Composition der Apokalypse im Zusammenhange der Geschichte der Apokalyptik soll in nicht zu langer Zeit folgen.

Es ist nicht Sitte, in einer historischen Untersuchung die

letzten Principien der Forschung zu entwickeln. Doch habe ich die Pflicht, einen — wie mir versichert wird — der Misdeutung ausgesetzten Punkt ausdrücklich zu erörtern.

Ich halte es für methodisch verwerflich, nur die Anfänge der Dinge zu untersuchen und die weitere, oft wichtigere und wertvollere Geschichte derselben zu ignorieren. Demnach habe ich mich nicht begnügt, den babylonischen Ursprung eines biblischen Stoffes zu behaupten, sondern überall daneben erörtert, in welcher eigentümlichen Weise der übernommene Stoff in Israel aufgefasst und umgebildet sei. Es liegt am Tage und ist im Folgenden ausführlich behandelt, dass der Schöpfungsbericht, obwol babylonischer Herkunft, doch seinen eigentümlichen Wert erst in Israel erhalten hat. So glaubt der Verfasser gegen das Misverständnis geschützt zu sein, als ob etwa durch den Nachweis, dass Israel nicht unberührt von der Weltcultur geblieben sei, das Eigentümliche der israelitischen Religion geleugnet und damit der Glauben, dass sich in dieser Geschichte Gott in besonderer Weise offenbare, zerstört werden solle.

Auf Widerspruch von anderer Seite muss sich der Verfasser gefasst machen wegen seiner Stellung zur herrschenden Literarkritik und wegen seiner religionsgeschichtlichen Forschungsmethode. Die Methode der Reconstruction, wenn auch der gegenwärtigen biblischen Theologie natürlich nicht unbekannt, so doch in dieser Ausdehnung und Consequenz in derselben nicht üblich, wird, so fürchte ich, Befremden hervorrufen; man wird die Behauptungen des Verfassers vielleicht für überkühne Hypothesen erklären. Auf dem Gebiete der Literarkritik reconstruiert jedermann; und auf dem der Religionsgeschichte sollte das verboten sein? Und man beachte, dass es auch für diese Arbeit feste Gesetze und Normen giebt — der Verfasser hat sich vielfach bemüht, sie im Folgenden auch theoretisch zu entwickeln; ferner, dass eine Reihe der so gewonnenen Resultate durch die Urkunden bestätigt werden. Vielmehr, wenn die religionsgeschichtliche Methode nur mit wissenschaftlicher Strenge, mit Vorsicht und Sachkunde angewandt wird, so sehe ich nicht ein, warum nicht auf diesem Gebiete ebenso sichere Resultate erzielt werden könnten, wie auf dem der Philologie.

Im Übrigen ist dies Buch nicht für oder gegen eine kirchliche oder wissenschaftliche Partei geschrieben. Auch hat der Verfasser die Beobachtungen, die es enthält, nicht gesucht: sondern sie haben sich ihm dargeboten. Ob sie richtig sind, mögen andere beurteilen; das aber kann der Verfasser ehrlich versichern, dass er bemüht gewesen ist, in demütiger Unterordnung unter den Gegenstand seiner Untersuchungen den Dingen ihr Geheimnis abzulauschen und ihre eigentümliche Natur zu erkennen; auch die Überzeugung darf er aussprechen, dass das Wort wahr ist, man erkenne so viel, als man Kraft habe, zu lieben und zu verehren.

Dank ist der Verfasser schuldig, zumeist dem Manne, dessen Name dies Buch schmückt. Seine Zustimmung hat mich vor Jahren, als ich durch unerwarteten Widerspruch im Gewissen bedrängt war, in den Principien und der Forschungsmethode befestigt. Aus dem reichen Borne seiner Fragen und Antworten schöpfend, habe ich mir durch ihn Auge und Ohr schärfen lassen. Ihm habe ich die Resultate dieser Schrift, sobald sie gefunden waren, fast regelmässig mitgeteilt; sein Rat, sein Beifall und sein Widerspruch sind mir bei der Ausarbeitung überall gleich wertvoll gewesen.

Heinrich Zimmern hat dem Buche die babylonischen Texte hinzugefügt und meine Auseinandersetzungen mehrfach durch Bemerkungen ergänzt. Dieselben sind durch eckige Klammern und Z bezeichnet. Doch ist Zimmerns geistiges Eigentum damit noch nicht begrenzt. Wir haben mehrere Jahre lang in täglichem Verkehre die Gedanken ausgetauscht, so dass wir nun das gemeinsam Erworbene nicht mehr scheiden können und wollen. Doch bemerke ich, dass ich den ersten Hinweis auf die Apokalypse dem Freunde verdanke, dem die Ähnlichkeit der Rettung durch den grossen Adler Ap Joh 12 und der Etanalegende aufgefallen war (cf p 386 A 6). Im Allgemeinen ist die Art unsrer gemeinsamen Arbeit durch die Form der folgenden Untersuchungen gekennzeichnet: der Theologe erkannte, von innertheologischen Beobachtungen ausgehend, den fremdartigen Charakter eines Stoffes, postulierte aus allgemeineren Gründen seine babylonische Herkunft, versuchte, seine ursprüngliche Gestalt zu reconstruieren und legte dann dem Assyriologen

die Resultate zur Bestätigung vor. So wird man vielleicht auch denjenigen Resultaten Glauben schenken, die mit derselben Methode gefunden sind, aber einstweilen aus dem erhaltenen Material noch nicht belegt werden können.

Das internationale Thema, das ich behandle, wollte mich manchmal auf Gebiete verlocken, auf denen ich nicht zu Hause bin. Ich habe dieser Versuchung widerstanden und mich begnügt, auf solche Punkte nur hinzuweisen. Dass ich im Talmud nicht Fachmann bin, habe ich durch die Form meiner Citate angedeutet. Hie und da habe ich die Hülfe von Fachgelehrten in Anspruch genommen. Herr Professor Praetorius hatte die Güte, einige Henochstellen im äthiopischen Texte mit mir durchzunehmen. Mehrfach hat mich Herr Professor Ed. Meyer mit gütigem Beirat unterstützt. Herr Professor Petersen in Rom war so gütig, mir eine Photographie des Titusreliefs und eine Beschreibung der Tiere auf dem Postamente des Leuchters zu senden; seine Mitteilung, dass diese Wesen ‚ganz den Stempel griechisch-römischer Kunst zeigen', konnte ich leider im Texte dieses Werkes (cf p 165 ff) nicht mehr verwerten. Einige Notizen verdanke ich Herrn Privatdocenten Dr. Wernicke sowie Herrn Dr. Stübe.

Bei der Correctur haben mir geholfen für die ersten Bogen Herr cand. theol. Schüler aus Marburg und Herr stud. theol. G. Schmidt aus Hannover, dem ich auch eine vorzügliche Conjektur verdanke (cf p 59 A 1); für die mittleren mein lieber Schwiegervater, Herr Domprediger Beelitz in Halle, der mir auch sonst mit seinem wertvollen Beirat zur Seite gestanden hat; die letzten Bogen haben die treuen Augen meines guten Vaters durchgesehen. Bei den Citaten, die ich — ganz wenige, die mir im Augenblicke nicht zugänglich waren, ausgenommen — bei der Correctur noch einmal verglichen habe, hat mir noch jemand geholfen, der nicht genannt sein will.

Allen diesen, besonders meinen treuen und aufopfernden Freunden, meinen herzlichen Dank.

Auf die mitgeteilten Übersetzungen aus dem Babylonischen und Hebräischen haben wir besondere Mühe verwandt. Wir haben nicht nur wortgetreu übersetzen, sondern zugleich, soweit wir vermochten, den Eindruck des Textes wiedergeben wollen. Wir haben daher auch im Drucke die Structur der

Verse hervortreten lassen: von der Gleichartigkeit der hebräischen und der babylonischen Verse kann sich der Leser nunmehr durch den Augenschein überzeugen. Wo sich auch im Deutschen eine poetische — oder sagen wir bescheidener: eine der poetischen ähnliche — Form ergab, haben wir sie nicht verschmäht, aber ohne sie zu suchen. Die Munificenz der Verlagsbuchhandlung, der wir auch sonst zu Dank verpflichtet sind, hat uns für die Texte Cursiv zur Verfügung gestellt, während Conjekturen und unsichere Übersetzungen in Antiqua gedruckt werden konnten. Wir machen besonders den der Sprachen unkundigen Leser auf diesen Wechsel im Druck aufmerksam. Auch sonst habe ich mich bestrebt, die verschiedenen Grade der Sicherheit, mit der die Thesen aufgestellt werden können, möglichst deutlich von einander abzugrenzen. Der wolwollende Leser wird diese Nüancen nicht übersehen.

Der Verfasser hat versucht, für die einzelnen Behauptungen seine Vorgänger aufzusuchen. Sollte ich einen oder den andern Namen nicht genannt haben, so geschah es, weil ich ihn nicht kannte. Mehrfach habe ich mich mit andern Anschauungen auseinandersetzen müssen; doch war ich weit davon entfernt, hierin etwa Vollständigkeit erstreben zu wollen. Gewiss habe ich in der weitschichtigen Literatur, die für dies Werk in Betracht kommt, auch Manches übersehen, wovon ich hätte lernen können. Für solche Nachweise würde ich sehr dankbar sein.

Der letzte Abschluss des Werkes erfolgte unter Umständen, die ich zu ändern nicht im stande war, in einer Eile, der man einige Ungleichheiten in der Form zu Gute halten möge.

Von Abkürzungen nenne ich:

HW Riehms ‚Handwörterbuch des biblischen Altertums‘,
JRAS Journal of the Royal Asiatic Society,
KAT Schraders ‚Keilinschriften und das AT‘,
KB Schraders ‚Keilinschriftliche Bibliothek‘,
Rawl The Cuneiform Inscriptions of Western Asia edited by Sir H Rawlinson,
SBAW Sitzungsberichte der Berliner Akademie der Wissenschaften,
ThT Theologisch Tijdschrift,
ZA Zeitschrift für Assyriologie,
ZDMG Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.

Von Berichtigungen weiss ich einstweilen nur anzuführen:
p 87 Z 18 von oben lies IV Esra 6_{52} für IV Esra 4_{52};
p 100 Z 22 von oben ist ‚wird‘,
p 145 (A 2 zu p 144) Z 8 von unten ist ‚Masseben und‘ zu streichen;
p 266 (A 1 zu p 265) Z 6 von unten lies ‚Sprache‘ für ‚Sprachen‘;
p 310 A 6 Z 2 von unten ist ‚als‘ vor ‚spätere‘ einzusetzen;
p 364 A 1 Z 14 von unten sind die Worte: ‚et‘ om Maz in Klammern zu setzen.

Die beiden p 127 erschlossenen Aufzählungen der Planeten findet der Leser aus griechischer Tradition Dieterich Abraxas p 41. Wiederum ein Zusammentreffen babylonischer, israelitischer und griechischer Tradition.

So übergebe ich dies Werk der Öffentlichkeit. Was darin Irrtum ist, möge der Wind verwehen. Ist aber darin etwas Wahres, so möge es nicht ganz unwert sein, an seinem bescheidenen Teile mitzuhelfen, die Erkenntnis der Wege Gottes zu fördern und dadurch an seinem Reiche zu bauen.

Halle, Oktober 1894.

Hermann Gunkel.

Inhalt.

Gen 1, die Schöpfung in der Urzeit p 3—170.

1. Literatur (den babylonischen Ursprung von Gen 1 betreffend) p 3f.

2. Gen 1 ist nicht eine freie Construction des Verfassers, p 4—16.
Die in Gen 1 überlieferten uralten Züge (Chaos p 7, Gottesgeist p 7f, Finsternis p 8, Ursprung der Pflanzen p 8f, Sterne p 9, Menschenschöpfung p 9—12, ‚Gut' p 12, Speisegebot p 12f, Sabbath p 13f) beweisen, dass Gen 1 auf uralte Tradition zurückgeht, p 6—14. Einige Züge (Chaos, Sterne) weisen auf babylonischen Ursprung der Tradition hin, p 15f.

3. Die babylonische Kosmogonie p 16—29.
Griechische Berichte bei Damascius p 17 und Berossus p 17—21. Der keilinschriftliche Bericht, paraphrasiert und in Hauptzügen erklärt p 21—27. Alter des Mythus in Babylonien p 27f. Varianten p 28f.

4. Anspielungen an den Mythus vom Kampfe Marduks gegen Tiâmat im AT abgesehen von Gen 1 p 29—114.

I. Die Drachentraditionen p 29—90.
Rahab p 30—40: Jes 51 9f p 30—33, Ψ 89 10—15 p 33—36, Job 26 12f p 36f, Job 9 13 p 38, Ψ 87 4 p 38, Jes 30 7 p 38—40, Ψ 40 5 p 40.
Leviathan p 41—61: Ψ 74 12—19 p 41—45, Jes 27 1 p 45—48, Job 40 25—41 26 p 48—57, Ψ 104 25f p 57f, Job 3 8 p 59—61.
Behemoth p 61—69: Job 40 19—24 p 61—65, Henoch 60 7—9 p 63f, IV Esra 6 49—52 p 64, Jes 30 6 p 66, Ψ 68 31 p 66—69.
Der Drache im Meere p 69—81: Job 7 12 p 70, Ψ 44 20 p 70f, Ez 29 3—6 32 2—8 p 71—77, Jer 51 34 36 42 p 78, Psalm Sal 2 28—34 p 79—81.
Die Schlange p 81f: Amos 9 2f p 81f.

(Die Untersuchung wird auf p 314ff fortgesetzt.)

Zusammenstellung des gefundenen mythologischen Materials p 82—86. Varianten p 86—88. Anwendungen p 88—90.

II. Die Traditionen vom Urmeer p 91—111.
Die Überwindung des Meeres in der Urzeit p 91—99: Ψ 104 5—9 Job 38 8—11 Prov 8 22—31 Jer 5 22 31 35 Ψ 33 6 65 7f Jes Sir 43 (25) 23 Or Manasse 2—4 p 91—98, Jes 50 2f p 98f;
auf die Endzeit angewandt oder in Nachklängen p 99—110: Ψ 46 p 100, Jes 17 12—14 p 100f, Hab 3 8 Nah 1 4 Ψ 18 16—18 p 102—106,

Ψ 93 3f p 106f, Ψ 77 17 p 107f, Ψ 106 9 Ex 15 7 p 108, Jes 59 15—20 p 108—110.
Zusammenfassung p 110f.

III. Vergleich der alttestamentlichen Drachen- und Urmeer-Traditionen mit der babylonischen Tiâmatüberlieferung p 111—114.

5. Babylonischer Ursprung der Schöpfungsgeschichte von Gen 1, ihr Charakter und die Zeit ihrer Einwanderung in Israel p 114—170.

I. Babylonischer Ursprung von Gen 1 p 114—117.

II. Charakter der Recension von Gen 1 p 118—120.

III. Zeit und Art der Übernahme des Mythus p 121—170.
Der im und nach dem Exile übernommene Stoff (im Sacharia p 122—131, im Ezechiel p 131f, Lilith, Šedim p 132, Hêlal ben Šaḥar p 132—134 etc) p 122—134, der Charakter von Gen 1 selbst p 135f und die Anspielungen bei Deuterojesaias, Ezechiel und Jeremias p 136—139 lehren, dass der Mythus nicht im Exil übernommen ist, p 121—139.
Die Ansetzung in prophetischer Zeit ist für die Schöpfungsgeschichte wie für die Sagen vom Paradiese, von Noah, Nimrod und vom Turmbau unmöglich, p 141—149.
Der Schöpfungsmythus ist in ältester Zeit in Kanaan eingewandert, p 149—168. (Babylonischer Einfluss in jener Zeit p 149—155. Alter des Schöpfungsglaubens in Israel p 156—163. Positive Beweisführung p 163—168.)
Schluss: Geschichte der Einwanderung des babylonischen Schöpfungsmythus in Israel p 169f.

Ap Joh 12, die Schöpfung in der Endzeit p 171—398.

1. Ap Joh 12 ist nicht christlichen Ursprungs, p 171—201.
Der Christus des Capitels kann nicht auf Jesus gedeutet werden, p 173—181. (Die Schwierigkeiten dieser Exegese p 173—175. Die herkömmlichen Auskünfte p 175—181.)
Das Weib kann nicht christlich verstanden werden, p 181—186. (Die Person des Weibes p 181—183. Ihre Flucht p 183—186.)
Der Zweck des Capitels kann bei christlicher Abfassung nicht verstanden werden, p 186—192. (Hat eine Schilderung vergangener Dinge in einer Apokalypse Platz? p 186—189. Anwendung des Resultats auf die Ap Joh p 190—192.)
Die christlichen Stücke des Capitels p 192f.
Beweisführung aus der Disposition der Apokalypse p 193—197.
Widerlegung der Einwände gegen jüdische Deutung des Capitels p 197f.
Die Paralleltradition Jer Bᵉrachot 5 1 p 198—200.
Hebräische Abfassung des Capitels p 200.
Resultat p 201.

2. Die zeitgeschichtliche Deutung von Ap Joh 12,
als ein Beispiel der zeitgeschichtlichen Deutung der Ap Joh p 202—235.

Die zeitgeschichtliche Erklärung der Ap Joh p 202—234.
Methodisches p 202—210. (Die ‚zeitgeschichtliche' Erklärung umfasst in Wirklichkeit zwei verschiedene Erklärungsarten, p 202—206. Die ‚traditionsgeschichtliche' Erklärung p 206—210.)
Einzelne zeitgeschichtliche Erklärungen p 210—232. (Klassifikation p 210—212. Die 5 Klassen: 1) Die beiden Zeugen, das höllische Loch, *Ἀπολλύων*, der weisse Stein, die Schlangenschwänze p 212—216; 2) das Reiterheer, die Heuschrecken, die Frösche p 216—219; 3) die Märtyrer, das Asyl, die grosse Menge p 219f; der *ἄνομος* und der *κατέχων* p 221—225; 4) die vier Reiter, die sieben-Schalen-Vision p 225—229, 5) das sechste Siegel etc p 229f. Anhang: über cap 13 und 17 p 230—232.
Resultat: Bankerott der zeitgeschichtlichen Erklärung p 233f.
Anwendung auf Ap Joh 12 p 234f.

3. Ap Joh 12 ist nicht jüdischen Ursprungs, p 235—282.

I. Negativer Beweis: die Erklärung des Capitels vom jüdischen Standpunkt ist gescheitert, p 236—255.
Methode dieser Erklärung, die ‚Anknüpfungs'-Methode p 236—239.
Beispiele dieser Erklärung für cap 12 (die Wehen, das Herunterwerfen der Sterne, Geburt und Flüchtung des Christus, Drachenkampf, Weibesflucht) p 240—249.
Die organisierenden Gedanken p 249—251.
Die ‚phantastische' Schriftstellerei des Apokalyptikers p 251—255.
Resultat p 255.

II. Positiver Beweis: das Capitel ist die Codifikation einer Tradition, p 255—272.
Beweis aus der Natur des Capitels p 255—270. (Methode, eine Tradition zu erkennen p 255—257. Fälle, wo der Zusammenhang in cap 12 gestört ist p 257—261. Abgeblasste und concrete Züge neben einander p 261—263. Armagedon p 263—266. Dreieinhalb p 266—270.)
Beweis aus den Anspielungen und Entlehnungen p 270f.

III. Positiver Beweis, Fortsetzung: diese Tradition ist ausserjüdischer Herkunft, p 272—282.
Die ursprüngliche Gestalt dieser Überlieferung ist mythologischer Natur, p 272—276.
Die jüdischen Stücke des Capitels sind hinzugefügte Deutungen, p 277—282.

4. Babylonische Stoffe im späteren Judentum p 282—379.

Ap Joh 12 ist nicht griechischer Herkunft, p 283—286.
Die mit Ap Joh 12 verwandten Stoffe in Ap Joh, Henoch, Daniel und Sacharia stammen aus einer ausserjüdischen, orientalischen Religion, p 286—293.

Babylonische Stoffe im Judentum p 294—379:
Die sieben Geister p 294—302, die 24 Presbyter p 302–308, die zwölf Tierkreisengel, die sieben Höllen p 308f.
Esther = Ištar p 309—314.
Leviathan und Behemoth p 315–318, Traum des Mardochaios Add Esth 1 4—10 p 318—320, Drache zu Babel p 320—323.
Daniel 7 p 323—335. (Das Gesicht p 323f; sein Zweck p 325f; seine Deutung p 326f. Die Vision ist eine allegorisierte Tradition, p 327f. Diese Tradition ist der Chaosmythus, p 328f. Reconstruction der Tradition p 330—333. Stellung des Verfassers zur Überlieferung p 334—335.
Ap Joh 13 und 17 p 336—378.
Verwandtschaft der Capitel unter einander und mit cap 12 p 336. Die Capitel stellen verschiedene Recensionen derselben Tradition dar, p 337–341. (Verhältnis von cap 13 zu cap 12 p 338—341.)
Reconstruction dieser Tradition p 341—379. (Diese Tradition ist durch Zeitgeschichtliches nur wenig verändert, p 342—344. Scheidung des Überlieferten und des Zeitgeschichtlichen für cap 17 p 344—347, für cap 13 p 347–357.)
Herkunft der Tradition p 357—362. (Nicht aus dem Christentum oder Judentum p 357f. Babylonischen Ursprung beweist die Verwandtschaft mit Dan 7 p 358—360 und mit der babylonisch-alttestamentlichen Chaosüberlieferung, p 360—362.)
Die sonst nicht belegten Züge der Tradition p 363—366.
Die Eigenart der Capitel p 367–378. (Die Übertragung des Urmythus in die Endzeit p 367—371. Die jüdische Deutung des Chaos als Roms p 371–374. Das Geheimnis des Tiers cap 17 und der Zahl 666 p 374—378.

5. Die Tradition von Ap Joh 12 ist babylonischen Ursprungs, p 379—398.
Beweis aus der Verwandtschaft mit Ap Joh 13 und 17 p 379, mit Dan 7 p 379f und mit der babylonisch-alttestamentlichen Chaostradition p 381—383.
Die sonst nicht belegten Züge p 383—385.
Der Stoff von Ap Joh 12 als babylonischer Mythus p 385—391.
Deutung des Mythus durch das Judentum p 391—397 und Christentum p 397.
Schluss: Rückblick p 398.

Beilagen p 399—428.

I. Babylonisches Schöpfungsepos p 401—417.
II. Eine zweite babylonische Recension des Tiâmat-Kampfes p 417—419.
III. Eine zweite babylonische Recension der Schöpfung p 419—420.
IV. Der Adapa-Mythus p 420–422.
V. Die Sintflut p 423—428.

Genesis 1.

1. Literatur.

Die alttestamentliche Forschung hat sich bisher hauptsächlich mit literarischen Problemen beschäftigt und auch die religionsgeschichtlichen Fragen vorwiegend im Zusammenhange der Literarkritik behandelt. So ist auch in der Erforschung der Genesis der Accent auf die Scheidung und Altersbestimmung der Quellen gefallen; die Entstehung und Überlieferungsgeschichte der Erzählungen der Genesis ist bisher weniger behandelt worden. Die Frage nach der Herkunft der Schöpfungsgeschichte Gen 1 liegt daher weit ab von der grossen Heerstrasse der gegenwärtigen Forschung. So erklärt es sich, dass über dieses Problem abgesehen von den Genesiscommentaren nur gelegentliche Äusserungen einzelner Theologen vorliegen. Anderseits ist bei der gegenwärtigen wissenschaftlichen Arbeitsteilung verständlich, dass die Assyriologen, denen wir die Auffindung und Erklärung der keilschriftlichen Schöpfungsgeschichte und den Hinweis auf die Verwandtschaft der babylonischen Tradition mit Gen 1 verdanken, die alttestamentlichen Fragen, die sich hier auftun, gleichfalls nur gelegentlich gestreift haben. So hat also eine eigentliche, wissenschaftliche Discussion über den Ursprung von Gen 1 noch nicht stattgefunden.

Die Meinungen darüber, wie man sich die Entstehung von Gen 1 zu denken habe, sind gegenwärtig sehr geteilt.

Bald hört man die Behauptung, dass Gen 1 der babylonische Schöpfungsmythus zu Grunde liege. Dabei herrscht freilich über die Zeit der Herübernahme ein starker Dissensus; man denkt

an die Zeit des Exils [1]), oder an die der assyrischen Herrschaft über Juda [2]), oder allgemeiner an die ‚Tage des Königtums von Israel', wo das Culturgut aus Babylon durch Vermittlung der Phönicier in Israel heimisch wurde [3]), oder an eine frühere Zeit, etwa die der Tell-el-Amarna-Tafeln [4]). Andere, und zwar die Meisten, nehmen an, dass die Hebräer den Mythus in ihrem Ursitz in Ur-Kasdim von den Babyloniern übernommen haben [5]). Diese Zeitansetzungen sind fast sämmtlich, wie es dem bisherigen Stande der Frage entspricht, nicht als sichere Behauptungen, sondern nur als Vermutungen ausgesprochen [6]). Riehm [7]) erkennt die Berührungen des biblischen und babylonischen Schöpfungsmythus an, scheint aber beide Mythen als verschiedene Darstellungen desselben gemeinsemitischen Überlieferungsstoffes erklären zu wollen. Anderseits hat Dillmann [8]) die babylonische Herkunft von Gen 1 bestritten: ‚gemeinschaftliche Grundlage ist wol da, aber schon von älteren Zeiten her'.

In starkem Gegensatz zu allen diesen Behauptungen wird selbst die Anschauung vertreten, dass Gen 1 eine freie ‚Construction' des exilischen Verfassers sei [9]).

2. Gen 1 ist nicht eine freie Construction des Verfassers.

Es soll im Folgenden meine Aufgabe sein, die bisher so sehr vernachlässigte Frage nach dem Verhältnis der biblischen

1) Friedr Delitzsch Paradies 93 f. — Goldziher Mythos bei den Hebräern 384 f. Dies ist auch wol die Meinung Stades, Geschichte des Volkes Israel II 144.

2) Kuenen ThT XVIII 168: 2te Hälfte des 7ten Jahrhunderts. — Kosters ThT XIX 344: terminus a quo 704/703 (Gesandtschaft Merodach-Baladans). — Budde Urgeschichte 516: unter Ahas.

3) Schultz ATl Theologie [4] 96 106. 4) Barton Journal of the American Oriental Society XV 19.

5) Smith Chaldäische Genesis 255. — Friedr Delitzsch in den ‚Beigaben' zu Smith Chaldäische Genesis 306. — Franz Delitzsch Neuer Commentar über die Genesis 42. — Hommel Neue kirchliche Zeitschrift 1890 p 405. — Derselbe Deutsche Rundschau 1891 p 113.

6) Die Frage lassen offen Schrader KAT [2] 609, Winckler Gesch Babyl und Ass 74, Holzinger Hexateuch 443. 7) HWB 1415 und der biblische Schöpfungsbericht 17. 8) SBAW 1882 p 427 ff und Genesiscommentar [6] 11. 9) Wellhausen Prolegomena [3] 312.

und der babylonischen Schöpfungsgeschichte systematisch zu behandeln. Dabei erscheint indess geraten, zuerst das festzulegen, was sich ohne assyriologische Gleichungen über Gen 1 sagen lässt.

Wellhausen[1]) hat die beiden Erzählungen Gen 1 und Gen 2f mit einander verglichen, um die Art und darnach die Zeit des Weltschöpfungsberichtes festzustellen. In der Paradiesesgeschichte erkennt er den wundervollen Mythus, zu dem die farbenreiche Überlieferung der alten vorderasiatischen Welt den Stoff gegeben hat. ‚Wir befinden uns hier in dem Zaubergarten der Vorstellungen des echten Altertums, der frische antike Erdgeruch weht uns entgegen‘ [2]). — Ganz anders Gen 1. Kein Versuch der Phantasie, den Hergang der Weltschöpfung zu beschreiben, sondern überall bedächtige Überlegung; ‚systematische Construction, der man mit leichter Mühe nachrechnen kann‘. ‚Es wird eigentlich bloss das Fachwerk der Schöpfung gegeben, das aber unausgefüllt bleibt‘. ‚Daher auch die Form des Ganzen; das Schema überwuchert den Inhalt, statt anschaulicher Schilderungen bekommen wir logische Definitionen zu hören‘ [3]). Von dem Gedanken des Chaos aus, den Wellhausen als überliefert betrachtet, sei das Ganze entsponnen.

In diesen Beobachtungen ist der Ausgangspunkt — freilich auch nur der Ausgangspunkt — für die geschichtliche Beurteilung von Gen 1 gegeben. Gen 1 ist so, wie es gegenwärtig vorliegt, nicht alt; die bunten Farben des uralten Mythus fehlen ihm ganz; und das Grau in Grau, das wir auch sonst aus PC genugsam kennen, führt uns in die Zeit, wo an die Stelle der antiken poetischen Naturbetrachtung das verständige Nachdenken getreten war. —

Damit ist indessen noch nicht bewiesen, dass Gen 1 nichts anderes als die — allerdings einigermassen nüchterne — Erdichtung des Verfassers sei. Man wird bei der Erforschung der Sagen überall streng zwischen dem gegenwärtigen Zustande einer Erzählung und ihrer Vorgeschichte unterscheiden müssen. Bei allen Erzählungen der Genesis ist es die Aufgabe der Wissenschaft, nachdem der literarische Tatbestand festgestellt ist, dann

---

1) Wellhausens Beobachtungen werden wiedergegeben von Holzinger Hexateuch 363. 2) Wellhausen Prolegomena [3] 317. 3) ebenda 312.

die — oft bei weitem wichtigere — Frage aufzuwerfen, ob vielleicht über die frühere Geschichte der Erzählung eine Aussage gegeben werden könne. Dabei wird man nicht selten constatieren, dass uns aus später Zeit und in moderner Überarbeitung ein Stoff überliefert ist, der schon lange vor der uns erhaltenen Niederschrift in Israel vorhanden gewesen ist.

Nun liegen allerdings starke Gründe vor, welche die Annahme einer solchen Vorgeschichte auch für Gen 1 fordern.

Kosmogonieen, wie sie Gen 1 bietet, sind überhaupt nicht Erfindungen eines Einzelnen, sondern ruhen stets auf Tradition. Und auch die ersten wissenschaftlichen Versuche, die Welt zu erklären — Versuche, mit denen Wellhausen Gen 1 vergleicht [1]) — sind aus mythologischer Überlieferung erwachsen.

Auch hat PC in der Genesis im allgemeinen nicht seine willkürlichen Erfindungen niedergelegt, sondern er hat den überkommenen Stoff in dem Sinne seiner Zeit neu bearbeitet. Wir haben zum Glück in vielen Fällen noch die Parallelen bei J und E, um das festzustellen. Aber auch die Angaben, die PC allein bietet, wird man deshalb noch nicht verwerfen dürfen. Vielmehr geht PC in vielen Fällen auf eine unsern Pentateuchquellen J und E parallele Tradition zurück [2]).

Nun kennt der Sagenforscher gewisse Anzeichen, an denen sich noch constatieren lässt, ob eine Erzählung aus älteren Relationen geflossen sei.

Es ist das gemeinsame Schicksal älterer Erzählungen, die in jüngerer Gestalt erhalten sind, dass gewisse Züge, die einst in dem früheren Zusammenhange einen guten Sinn gehabt haben, in der neuen Relation weiter tradiert sind, in der sie indess den Zusammenhang verloren haben. Solche alten Züge, Bruchstücke eines früheren Ganzen, in dem gegenwärtigen Berichte ohne Zusammenhang und aus dem Gedankenkreise des Berichterstatters kaum verständlich, verraten dem Forscher die Existenz und einzelne Züge einer früheren Gestalt der vorliegenden Erzählung.

---

1) Prolegomena[3] 312. 2) Dabei ist es für die obige Behauptung gleichgültig, ob PC etwa aus einer uns sonst noch in Bruchstücken erhaltenen Quelle (J[2] nach Budde) geschöpft habe; genug, dass PC Traditionen enthält, die wir nur aus PC kennen.

Ein solcher uralter Zug ist zunächst das Chaos; damit gehört der andere zusammen, dass die gegenwärtige Welt durch ‚Scheidung' entstanden sei. Auch Wellhausen erkennt das Chaos als dem Berichterstatter gegeben an. Und in der Tat, eine Vorstellung wie diese — Dunkel und Wasser am Anfang der Welt — gehört in die Mythologie und darf nicht als Erdichtung eines Schriftstellers, am wenigsten eines Mannes wie des Verfassers von PC betrachtet werden. Dazu kommen die mannigfachen Parallelen aus heidnischen Schöpfungsmythen, die sämmtlich in dieser Vorstellung, dass die Welt einst Wasser und Finsternis gewesen sei, übereinstimmen [1]); man beachte ferner die Namen בָּהוּ, durch das phönicische *Βάαυ* [2]), und תְּהוֹם, durch das Fehlen des Artikels als uralt erwiesen. Aber auch davon abgesehen, ist uns aus den Schriften des Judentums, vor allem aus Dtjes deutlich, dass der Gedanke des Chaos dem jüdischen Gottesbegriffe des frei schaffenden Schöpfers nicht entspricht [3]). Wenn aber demnach ein kosmogonisch-mythologisches Stück in Gen 1 zugegeben wird, so ist die Möglichkeit, dass das ganze Capitel ein prosaisch gewordener Mythus sei, nicht mehr im Princip abzuweisen.

Weiter kommt in Betracht das ‚Brüten des Geistes über den Wassern'. Auch diesen Zug rechnet Wellhausen mit Recht zu dem vorgefundenen Ausgangspunkte von PC. Die רוּחַ אֱלֹהִים in diesem Sinne ist im AT ein *ἅπαξ λεγόμενον* [4]). Der Hebräer kennt nur Geister, die auf den Menschen ‚fallen' und in ihm und durch ihn allerlei Wunder tun; daneben den Gottesgeist, der in dem Körper des Menschen das Geheimnis des Lebens wirkt. Die רוּחַ von Gen 1, das göttliche Gestaltungsprincip der Welt, deren Parallelen das phönicische *πνεῦμα* [5]) und der griechi-

1) Ich citiere Schöpfungsmythen anderer Völker nach der übersichtlichen Darstellung Dillmanns Genesis[6] 4—10; das Chaos findet sich ausser bei den Hebräern und Babyloniern auch bei Indern, Hellenen, Ägyptern und Phöniciern. 2) bei Philo Byblius cf Dillmann p 7.

3) cf Dillmann 20. Die Anschauung Wellhausens, dass das Chaos nach Gen 1 im Anfange von Gott geschaffen sei, ist unhaltbar, denn ‚Himmel und Erde' 1 1 ist die organisierte Welt (cf Dillmann p 16).

4) Ψ 33 6 (der Hauch רוּחַ des Mundes Gottes ‖ sein Wort) und Ψ 104 29f (der in den Lebewesen Leben wirkende Gottesgeist) gehören nicht hierher, gegen Dillmann 19. 5) cf Dillmann p 20.

sche ἔρως[1]) sind, ist eine mythologische Vorstellung. — Ebenso klingt bei dem Worte ‚brüten' die uralte mythologische Anschauung vom Weltei nach[2]). Auch Wellhausen constatiert, dass die Vorstellung von dem brütenden Gottesgeiste eine ganze kosmogonische Anschauung voraussetze. ‚Vom Geist bebrütet ist das Chaos angelegt auf Entwicklung aus sich heraus; doch in der hebräischen Erzählung ist der immanente Geist dem transcendenten Gott gewichen und das Evolutionsprincip zurückgedrängt durch das befehlende Schöpferwort'[3]).

Eigentümlich ist ferner, was Gen 1 von der Finsternis gesagt wird. Sie ist nicht von Gott geschaffen; sondern sie war von Anfang an da; das Licht ist zu der Finsternis, ‚die anfangs Alles war' von Gott hinzugeschaffen. Auch vermeidet der Verfasser, die Finsternis gut zu nennen[4]). — Auch das wird Nachklang alter Mythologie sein, und zwar einer Mythologie, die von Licht-Gottheiten redet. Sicher stammt der Gedanke nicht aus dem Judentume, dessen Gottesbegriffe viel mehr das Wort des Dtjes 45 7 יוצר אור ובורא חשך entspricht.

Einen alten Zug darf man auch in 12 finden: die Kräuter und Bäume der Erde hat Gott nicht ‚gemacht', sondern die Erde hat sie auf Gottes Befehl hervorspriessen lassen. Diese Wendung ist um so beachtenswerter, als sie in den übrigen Schöpfungswerken keine deutliche Parallele hat[5]). Man darf hier wol einen

---

1) cf Dillmann p 20.

2) Das Weltei bei Indern, Ägyptern, Phöniciern cf Dillmann p 20. Die in diesem Worte ausgesprochene Vorstellung vom Werden der Welt geht von der Eiform des Himmels aus; die untere Hälfte des Eis bildet die Erde. Die Entstehung der Welt denkt man sich nach Analogie der Entstehung des Vogels im Ei. Die Gottheit wird dabei als brütender weiblicher Vogel vorgestellt. Schon in sehr alter Zeit ist an die Stelle der Göttin eine Abstraktion, Gen 1 רוח, getreten.

3) Prolegomena[3] 311. — Die Anschauung, dass die Welt durch Scheidung der im Chaos vorhandenen Stoffe entstanden sei, die Wellhausen als einen Rest dieser immanenten ‚Entwicklung' betrachtet, gehört nicht notwendig zu diesem Anschauungskreise, sondern ist ebenso gut in einem ‚Schöpfungsberichte' denkbar. Die ‚Scheidung' des ‚Chaos' kann ebenso wol durch ein immanentes Princip wie durch ein Schöpferwort erfolgen. 4) cf Dillmann 21.

5) Doch klingt Ähnliches 20 ‚das Wasser wimmele', 24 ‚die Erde

Nachklang einer mythologischen Betrachtung der Erde finden. Dass gerade dieser Zug sich erhalten hat, ist leicht zu erklären: er haftet in der Anschauung — so bringt die Erde ihre Gewächse hervor, in jedem Frühling aufs neue.

Ferner klingt altes durch, wenn die ‚Leuchten' des Himmels zur ‚Beherrschung' des Tages und der Nacht geschaffen sind. Wir wissen von den Gedanken des alten Israels und des Judentums genug, um diesen Ausdruck in einen grossen Zusammenhang einreihen zu können. Die Sterne sind mächtige Herrscher[1]) — das stolzeste Bild für den König ist, ihn mit einem Stern zu vergleichen[2]) —, sie üben Herrschaft über die Erde aus[3]), die Völker der Erde sind ihnen zugeteilt[4]). Die Gestirne haben für den Hebräer etwas Göttliches, sie heissen כוכבי־אל[5]), sie sind אלהים[6]), oder wenigstens בני אלהים[7]). Diese Gedanken sind als uralt in Israel bezeugt durch Jud 5 20[8]). In Gen 1 16f liegt nun freilich diese mythologische Sternbetrachtung, geschweige denn die Sternverehrung, sehr fern. Der alte Gedanke, dass die Gestirne die Jahreszeiten herbeiführen, ist 14 durch den anderen ersetzt, dass sie dieselben nur anzeigen (אתת). Man erkennt also, dass der Ausdruck der ‚Herrschaft' der Gestirne auf dem Boden von Gen 1 nicht erwachsen ist, sondern dass er hier als eine letzte Reminiscenz längst verschollener Astralreligion leise nachklingt.

Eine ganze Reihe alter Züge sind in dem Berichte von der Schöpfung der Menschen bewahrt. Gott sprach: ‚Wir wollen Menschen schaffen nach unserm Bilde, uns gleich' 26. Viel verhandelt ist die Frage, was hier der Plural zu bedeuten habe[9]).

---

bringe hervor' nach, freilich verdunkelt durch das danebengestellte ‚so schuf Gott' 21 25.

1) Jes 40 26. 2) Num 24 17 Jes 14 12. 3) Job 38 33.

4) Dt 4 19. 5) Jes 14 13. 6) Jes 24 21 verglichen mit Ps 82.

7) Job 38 7; Dt 4 19 verglichen mit 32 8 (LXX בני אל; die umgekehrte Corruptel Am 5 6 Hosea 10 15 LXX). 8) Henoch 82 zeigt, dass die Anschauung von den Sternen, als Gebietern über die Jahreszeiten, dem spätesten Judentum ganz geläufig war.

9) Dillmann 31 erklärt das ‚Wir' durch den Hinweis darauf, ‚dass dem Hebräer, der Gott אלהים im Pl. benennt, Gott die lebendige persönliche Zusammenfassung einer Fülle von Kräften und Mächten ist'. Dieser Gedanke ist indess nicht alttestamentlich. Jahve ist stets

Die — wie mir scheint — einzig mögliche Erklärung ist die schon von Targ Jon und von Philo vertretene [1]), dass Gott sich mit den übrigen אלהים zusammenfasse. Ursprünglich war also eine göttliche Ratsversammlung, ein סוד־קדשים [2]), eine עדת־אל [3]) hier vorausgesetzt, wie sie auch IReg 22 19—22 Jes 6 Job 1 Dan 7 10 Henoch 14 22f Apk Joh 4 beschrieben werden [4]). So ist der Plural Gen 3 22 11 7 Jes 6 8 und hier zu verstehen.

Nun ist aber bei einem alten und intakten Berichte schlechthin unerlässlich, dass einem solchen ‚Wir' ein Wort über die anderen Wesen vorausgehe, mit denen sich Gott in dem ‚Wir' zusammenfasst. Dergleichen fehlt aber hier und ebenso 3 22 11 7. Dieser Umstand ist nur so zu erklären, dass an allen drei Stellen ursprünglich die Situation angegeben oder sonst deutlich war, dass sie aber in der Geschichte der Überlieferung ausgefallen ist. Die Ursache eines solchen Wegfalls ist nicht schwer zu entdecken. Erzählungen, in denen neben Jahve andere אלהים, wenn auch als seine Diener, auftreten, hatten für die spätere Zeit einen polytheistischen Klang. Und nun gar eine ‚Mittätigkeit der Geister bei der Schöpfung', die doch die ursprüngliche Relation von Gen 1 erzählte, ist ein ganz und gar unjüdischer Gedanke cf Jes 44 24. So erklärt sich leicht, dass die ursprüngliche Situation hier stark verdunkelt ist. Wenn nun die parallelen Stellen Gen 3 22 11 7, die uns in einer sehr alten Fassung vorliegen, schon dasselbe Schicksal erfahren haben, so ergiebt sich, dass wir für die ursprüngliche Recension von Gen 1 ein sehr hohes Alter annehmen müssen. Auch Job 38 7, mit dem gegenwärtigen Berichte von Gen 1 verglichen sehr archaistisch, kennt die Gottessöhne nicht mehr als mittätig bei der Schöpfung, sondern nur als bewundernde Zuschauer. Diese Erwägungen werden

---

eine, sehr realistisch gedachte, Einzelperson, die von sich selbst nie anders als ‚Ich' sagt. Dass im AT diese Einzelperson mit dem ursprünglichen Plural אלהים benannt wird, erklärt sich nicht aus der theologischen Reflexion Dillmanns, sondern vielmehr aus einer langen Geschichte, in der אלהים aus einem ursprünglichen Plural ein Abstraktum und schliesslich eine Bezeichnung Jahves geworden ist.

1) cf Delitzsch Gen-Comm 64. 2) Ψ 89 8. 3) Ψ 82 1.

4) Dieselbe Vorstellung wird vorausgesetzt Jer 23 18 Job 15 8 Dan 4 14.

verstärkt durch die Beobachtung, dass in PC sonst jede Erwähnung der Engel fehlt[1]), woraus sich ergiebt, dass PC von sich aus auf die Einführung anderer אלהים neben Jahve nie gekommen wäre.

Zu demselben Resultat kommt man von der Betrachtung des צלם Gottes, nach dem der Mensch geschaffen ist. Auch hier ist der Bericht verdunkelt; wir erfahren nicht direkt, was der צלם sei. Die Herrschaft des Menschen über die Tiere, von der im unmittelbar Folgenden gesprochen wird 26b, und die auch Ψ 8 6ff und Jes Sir 17 3ff mit der Ebenbildlichkeit combinieren, ist es nicht; denn diese wird dem Menschen, nachdem er geschaffen ist, ‚durch einen besonderen Segen Gottes zugesprochen' [2]). Vielmehr, wenn es 5 1–3 heisst, dass Gott Adam nach seinem Bilde geschaffen, und dass Adam Seth nach seinem Bilde gezeugt habe, wenn ferner 9 5f Mensch und Tier in dem Menschen das Ebenbild Gottes achten und es anzutasten sich scheuen sollen, so kann unter dem צלם nichts Anderes verstanden werden als das Natürliche und Anschauliche: die Gestalt der Gottheit, welcher der menschliche Körper gleicht; wobei die Ähnlichkeit im geistigen Wesen natürlich nicht ausgeschlossen ist. Diese Anschauung ist dem Verfasser von PC selbst wol nicht mehr völlig deutlich gewesen; die ursprüngliche Erzählung muss sie viel klarer ausgesprochen haben.

Dass diese Anschauung wenig genug zu PC und seiner Zeit passt, kann man auch aus den Umdeutungen Ψ 8 6ff Jes Sir 17 3ff lernen. Dass sie in dem hebräischen Altertum unmöglich sein würde, darf man nicht behaupten. Die hebräische Antike hat sich Jahve immer menschenähnlich vorgestellt; dass die Gottheit ein körperloses Geistwesen sei, ist ein Gedanke, der dem alten Hebräer ganz unfassbar gewesen wäre; die Scheu aber, Jahve abzubilden, hat ganz andere Gründe. Übrigens liegt es in der Natur der Religion, wenn sie eine gewisse Entwicklungsstufe erreicht hat, dass sie sich die Gottheit menschenähnlich vorstellt; und der umgekehrte Gedanke, dass der Mensch die Gestalt der Gottheit trage, ist auch sonst [3]) in der Antike nicht selten ausgesprochen.

1) Dillmann 31. 2) Dillmann 32.
3) bei Griechen und Römern cf Dillmann 33.

Wellhausen 321 behauptet, dass die Ebenbildlichkeit des Menschen nach Gen 1 sogar in absichtlichem Gegensatz zu Gen 2f stehe; nach Gen 1 sei dem Menschen von Anfang an dasjenige verliehen, was er Gen 2f nur durch einen Raub erlangt habe. Aber beide Mythen verstehen unter der Ähnlichkeit Gottes verschiedenes: Gen 1 ist es der menschliche Körper, der Gott gleicht; Gen 2f ist es die ‚Vernunft' — dh das, wodurch sich Kinder und Erwachsene, Tiere und Menschen unterscheiden; nicht, wie Wellhausen will, die Civilisation —, die der Mensch mit Gott gemeinsam hat. Gen 1 und Gen 2f reden also von verschiedenen Dingen. Darnach kann von einer Polemik des einen Stückes gegen das andere nicht die Rede sein. — Im übrigen ist auch die Art, wie Gen 1 vom Menschen redet, — die Worte klingen beinahe wie ein Hymnus auf den Menschen, das Ebenbild der Gottheit und den König der Tiere — durchaus als antiker Gedanke zu begreifen. Auch dass die Fortpflanzungsfähigkeit des Menschen und seine Herrschaft über die Tiere durch einen ‚Segensspruch' Gottes verliehen wird, ist antik; die Antike sieht in diesen Dingen grosse Geheimnisse, die man nur erklären kann, indem man auf göttliche Urworte verweist, die bis in die Gegenwart lebendig wirken. Wellhausens Urteil, dass Gen 1 diese Verhältnisse als ‚physiologische Tatsachen, die nichts zu fragen und zu denken geben' p 320, ansehe, ist also, wie mir scheint, nicht zutreffend.

Ebenso führt in alte Zeit, dass Gott bei jeder Schöpfung befindet, dass sie gut sei. Auch hier liegt ursprünglich ein starker Anthropomorphismus im Hintergrunde: die Möglichkeit des Mislingens. Jede Schöpfung sieht Gott an, prüfend, wie sie geworden; jede befindet er gut, dh gelungen. Das sind Erwägungen, die PC sicherlich nicht angestellt und vielleicht kaum verstanden hat, die aber trotzdem seinen Worten zu Grunde liegen.

Das göttliche Gebot, das Menschen und Tieren nur Vegetabilien zuweist 1_{29}f, ein Gebot, das nach der Sintflut 9_{3}f aufgehoben wird, mag zunächst wie eine willkürlich erfundene Theorie über die Geschichte der menschlichen Nahrung klingen. Indess dieser Schein weicht völlig, wenn man Jes 11_{6-8} [1]) daneben hält. Jesaias beschreibt hier die Zeit der Gerechtigkeit

1) nachgeahmt Jes 65_{25}.

und des Friedens als eine Zeit, wo der Wolf bei dem Lamme wohnt, der Panther bei dem Böckchen lagert, und ‚der Löwe wie das Rind Häcksel frisst'. Ein solches Bild entspricht allerdings dem, was die Schöpfungserzählung voraussetzt. Man darf diese Schilderung nicht für eine Erdichtung des Propheten halten. Wäre sie das, so wäre sie merkwürdig phantastisch und bei einem Manne wie Jesaias kaum verständlich. Begreiflich wird sie erst, wenn man erkennt, dass der Prophet hier einen Stoff aufnimmt und für seine Zwecke benutzt, der durch die Überlieferung dargeboten war [1]). Er citiert hier den bekannten Mythus von der goldenen Zeit. — Der Mythus ist bei Jesaias viel besser erhalten als in Gen 1: dort ist er eine poetische Schilderung mit tiefem Inhalt; hier ist er zusammengeschrumpft zu einem einfachen Gebote Gottes. — Jeder Zweifel aber verstummt bei der Beobachtung, dass auch in griechischen und persischen Mythen [2]) ähnliche Schilderungen erscheinen.

Die Disposition der Schöpfungswerke nach sechs Tagen und die damit verbundene Erzählung von der Einsetzung des Sabbaths wird allgemein für jung gehalten; man hat sogar geglaubt, dass diese Disposition erst von zweiter Hand in PC eingetragen sei [3]). Richtig ist auch, dass die besondere Betonung der Heiligkeit des Sabbaths in unsern, hierin allerdings sehr unvollständigen Quellen, seit dem Exil besonders hervortritt, und dass die dem Stoff unmittelbar angehörige Einteilung nach Schöpfungswerken zu dem Schema der sechs Tage nicht besonders zu passen scheint [4]). Besondere Schwierigkeit macht die Schilderung des ersten Tages, wo das Licht geschaffen wird; denn wie soll man sich dabei den regelmässigen Wechsel von Abend und Morgen

1) so auch Dillmann Jesaias 120 Delitzsch Jesaia[4] 194.

2) Dillmann Genesis[6] 36.

3) Wellhausens (Composition[3] 188) Meinung, das gegenwärtige Sechstagewerk sei an Stelle eines früheren Siebentagewerkes getreten, ursprünglich sei die Schöpfung des Menschen am siebenten Tage geschehen, ist irrig; die Erzählung berichtet von den sieben Tagen überhaupt nur deshalb, weil sie mit dem, was am siebenten Tage geschehen ist, die Heiligkeit des Sabbaths begründen will 2a. Diese Heiligkeit des Tages aber würde sich nicht daraus erklären, dass der Mensch an diesem Tage geschaffen sei.

4) Wellhausen Composition 187 Dillmann Genesis 15 u. a.

denken?[1]) — Hieraus ist vielleicht auch der Umstand zu erklären, dass im gegenwärtigen Bericht die Sterne erst nach den Pflanzen der Erde erschaffen werden. Diese sonderbare Reihenfolge, die doch der Natur der Dinge so augenscheinlich widerspricht, und die wir in einem einheitlichen Berichte kaum verstehen können, lässt sich vielleicht so erklären, dass bei der Einführung der sieben-Tage-Disposition in den Stoff die Pflanzen, für die kein besonderer Tag übergeblieben war, zu der Erde gestellt wurden und so vor die Sterne gerieten. — Anderseits ist der Sabbath sicherlich auch in Israel eine uralte Institution, die Frage nach der Herkunft der Heiligkeit dieses Tages kann sehr wol alt sein, und die Anschauung, dass Gott den Sabbath nicht etwa nur durch ein Gebot eingesetzt, sondern dass er diesen Tag im Anfang der Welt selbst gefeiert habe, führt uns sicher in sehr alte Zeit. Der Anthropomorphismus, dass Gott selber nach getaner Arbeit ausruht, der den Vorstellungen des Judentumes so wenig entspricht, wäre kaum von PC erfunden, wenn er nicht in der Tradition schon bestanden hätte. Demnach hat man keinen Grund, Ex 20 11, wo die Einsetzung des Sabbaths bei der Weltschöpfung vorausgesetzt wird, für nachexilisch zu halten[2]).

Wir erkennen also in Gen 1 eine Reihe nachklingender mythologischer Züge. Daraus folgt, dass Gen 1 nicht die Composition eines Schriftstellers, sondern die Niederschrift einer Tradition ist; und zugleich, dass diese Tradition in hohes Altertum zurückgeht.

Wir sind im stande, einen Teil der Geschichte dieser Tradition, aus Gen 1 rückschliessend, zu erkennen.

Zwei verschiedene Kosmogonieen, von denen die eine den brütenden Geist, die andere Gottes Befehlswort als Princip der Weltentstehung denkt, sind zusammengeflossen. Und in späterer

1) Dillmanns (p 22) Erwägungen scheinen mir viel zu compliciert zu sein. Die naheliegende Erklärung ist: in Gen 1 3—5 sind zwei verschiedene Vorstellungen, die Schöpfung des Lichtes und der erste Tag, zusammengekommen, die ihrer Natur nach kein einheitliches Bild geben können.

2) Budde Urgeschichte 494 f zeigt, dass auch die Sprache von Ex 20 11 nicht den Stempel von PC trägt.

Zeit ist die Disposition nach sieben Tagen sammt dem Sabbath hinzugefügt.

Nun lässt sich schon aus Gen 1 wahrscheinlich machen, dass diese Tradition nicht in Israel entstanden sein könne.

Darauf führen einmal die Parallelen zu Gen 1 aus den Kosmogonieen anderer Völker.

Weiteres ist aus der Anschauung, dass die Welt einst Wasser war, zu schliessen. Diese Anschauung ist offenbar unter dem Eindruck eines bestimmten Klimas entstanden. Der Mythus denkt sich die erste Entstehung der Welt so, wie noch gegenwärtig die Welt in jedem neuen Jahre entsteht. Zuerst ist sie Wasser und Finsternis; dann aber entsteht das Licht, und das Wasser scheidet sich nach oben zu den Wolken und nach unten zum Meere. Diese Anschauung ist nur deutlich in einem Lande, dessen Charakter grosse Ströme bestimmen: im Winter strömt Regen vom Himmel und vermischt sich mit den Wassern unten zu einem ‚Chaos'; aber das Frühjahr bringt die Scheidung der Wasser oben und unten. — Sicher wird dies durch den Vergleich mit derjenigen Schöpfungsgeschichte, die gegenwärtig mit der Paradiesgeschichte verbunden vorliegt. Da ist ursprünglich die Erde ohne Vegetation, weil sie keinen Regen hat 2 5. Eine Variante, aus einer andern gegenwärtig mit der ersten zusammengeflossenen Tradition, berichtet, dass Jahve einen אד (Wasserschwall) aus der Erde habe hervorgehen lassen 2 6. Beides ist kanaanäische Anschauung: das Wasser ist nicht der Feind, der vertrieben werden muss, damit die Welt entstehe, sondern es ist der Freund, ohne den der Acker nichts hervorbringen würde, die Woltat der Gottheit [1]). Diese Naturbetrachtung spiegelt Gen 2 charakteristisch wieder: Gen 1 überwindet die Gottheit das Wasser, Gen 2 schafft sie es. Völlig verständlich aber würde der Mythus Gen 1 in Babylonien sein [2]).

In diesem Zusammenhange ist lehrreich, wie der Hebräer der alten Zeit und der Babylonier den Jahresbeginn rechnet; nach der alten hebräischen Tradition beginnt das Jahr im Herbst,

1) Benzinger Archäologie 32.

2) Ägypten, das bekanntlich fast regenlos ist, kommt nicht in Betracht.

nach der babylonischen mit dem Frühjahr [1]). Die Regenzeit rechnet man in Israel als Anfang des neuen Jahres, in Babylonien als Ende des alten. Nun liegt es in der Natur der Sache, dass die Welt im Frühjahr geschaffen ist. Darnach würde man in Israel das Wasser als erste Schöpfung der Gottheit betrachten, in Babylonien aber ist die erste Tat der Gottheit, dass die Regenzeit aufhört. Die Anwendung auf die Beurteilung von Gen 1 und 2 ist also klar: die Schöpfungsgeschichte von Gen 2 stimmt zu dem hebräischen Jahresanfang, erweist sich also als altkanaanäisch, Gen 1 aber stimmt zu der babylonischen Rechnung.

Nach Babylonien führen auch die übrigen Züge, die wir im vorhergehenden als Reste uralter Tradition in Gen 1 aufgewiesen haben: die Beurteilung des Lichtes und die ‚Herrschaft' der Gestirne weisen auf eine Sternreligion, was die Religion der Babylonier bekanntlich gewesen ist.

Ebenso ist der Mythus von der goldenen Zeit, von dem ein letzter Nachklang gegenwärtig mit der Schöpfungsgeschichte verbunden ist, kaum ursprünglich hebräisch. Dem alten Hebräer ist Tierschlachten, Opfern und Lebensfreude so sehr identisch, die althebräische Sage datirt das Tierschlachten so unbefangen in die älteste Zeit 3_{21} 4_4 7_2 8_{20}f, dass wir die zarten Empfindungen, die aus dem Mythus zu sprechen scheinen, kaum für althebräisch halten dürfen.

Unser Resultat, das wir ohne Benutzung babylonischer Kosmogonieen fanden, ist also: die Schöpfungsgeschichte Gen 1, wenn auch in ihrem gegenwärtigen Bestande jung, ist nicht eine freie Construction des Verfassers, sondern geht auf sehr alte Traditionen zurück, deren Sitz wir mit einiger Wahrscheinlichkeit in Babylonien suchen dürfen.

3. Die babylonische Kosmogonie.

Die babylonische Kosmogonie ist aus griechischer Tradition durch die Berichte des Damascius und des Berossus bekannt. Babylonische Theogonie bei Damascius [2]):

1) Benzinger 199 f.

2) Damascii Phil quaestiones de primis principiis ed J Kopp

‚Unter den Barbaren übergehen die Babylonier, wie es scheint, den einen Urgrund [1]) *des Alls mit Stillschweigen; sie stellen vielmehr zwei Principien auf: Ταυθέ und Ἀπασών; dabei soll Ἀπασών der Gemahl der Ταυθέ sein, diese aber nennen sie ‚Mutter der Götter‘. Von ihnen soll als einziger Sohn erzeugt sein Μωυμῖς, den ich für die intelligibele Welt halte, die aus den beiden Principien herkommt. Aus denselben sei eine zweite Generation hervorgegangen, Λαχή und Λαχός* [2]*); dann nochmals eine dritte aus demselben Paar: Κισσαρή und Ἀσσωρός; von den letzteren stammten die folgenden drei ab, Ἀνός, Ἤλινος und Ἀός. Der Sohn des Ἀός und der Λαύκη sei Βῆλος, der nach ihrer Behauptung Schöpfer der Welt ist.*

In den Keilinschriften entsprechen den Genannten folgende Namen: Tiâmat und Apsù; Tiâmats Beiname Mummu, hier als Sohn Tiâmats; Luḫmu und Laḫamu; Kišar und Anšar; Anu, Illil und Ea; Eas und Damkinas Sohn Marduk-Bel.

Der Bericht des Berossus [3]) ist überliefert in dem von Alexander Polyhistor [4]) gefertigten Auszuge, den Euseb in Chronicon I benutzt hat. Der Text des Euseb ist erhalten in armenischer Übersetzung und griechisch in den Auszügen des Syncellus [5]).

Vor Zeiten, so erzählt er [6])*, war das All Finsternis und Wasser, und wunderbare Wesen von eigenartiger Gestalt entstanden darin: da gab es Menschen mit zwei Flügeln; einige auch mit vier Flügeln und zwei Gesichtern; auch solche, die einen Leib, aber zwei Köpfe hatten, einen männlichen und einen weiblichen, und ebenso doppelte Geschlechtsglieder, vom Manne und vom Weibe; andere Menschen mit Ziegen-Beinen und -Hörnern, oder mit Pferdefüssen, oder hinten wie Pferde vorne wie Menschen, also von Gestalt der Hippokentauren.*

---

c 125 p 384. Zur Übersetzung cf Smith Chald Gen 49. Zur Erklärung cf Jensen Kosmologie 270 ff. — Damascius lebte im 6 sc p Chr, unter Justinian.

1) an den Damascius glaubt. 2) cod *Λαχή Λαχός*, corr G Smith.

3) Belspriester in Babylon um 300 v Chr. 4) unter Sulla.

5) Eusebi Chronicorum liber prior ed Schoene 14—18. Zur Erklärung des Textes cf die Anmerkungen A v Gutschmids bei Schoene; Budde Urgeschichte 476 ff. Zur Übersetzung cf G Smith Chald Genesis 40 ff. Die Wiedergabe bei Schrader KAT ² 12 ff ist sehr ungenau.

6) er dh Berossus, angeblich nach einem auf den wunderbaren Fischmenschen Oannes zurückgehenden Berichte cf Budde 477.

Da entstanden auch Stiere mit Menschenköpfen, Hunde mit vier Leibern und hinten mit Fischschwänzen, Pferde und Menschen mit Hundsköpfen, wieder andere Wesen an Kopf und Leib Pferde, aber mit Fischschwänzen, und noch andere Wesen mit Gestalten von mancherlei Tieren. Dazu noch Fische, Kriechtiere, Schlangen und allerlei wunderbare verschiedengestaltige Wesen. Die Bilder von ihnen sind im Tempel des Bel als Weihgeschenke zu sehen. Über sie alle herrschte ein Weib Namens 'Om 'orqa[je] [1]*, das ist auf chaldäisch*

---

1) cod *ὁμόρωκα*, nach dem ‚Zahlenwert' hat Scaliger emendiert *Ὀμόρκα*; arm Marcaje. — Allerlei assyriologische Erklärungen dieses Namens (cf Schrader KAT² 13 f Jensen Kosmologie 301 f) sind gescheitert. Hätten die Assyriologen den griechischen Text ein wenig genauer betrachtet, so würden sie sich die Mühe, babylonische Äquivalente zu suchen, haben sparen können. Denn das Wort selber ist nach dem Zusammenhange des Textes gar nicht babylonisch. Berossus sagt, das Weib *Ὀμόρκα* werde von den Chaldäern Thamte cf p 19 A 1 genannt. Daraus folgt, dass der Name *Ὀμόρκα* selber nicht ‚chaldäisch' ist. Ist er aber nicht ‚chaldäisch', so kann er nur dem in Babylonien zu Berossus Zeit gesprochenen aramäischen Dialekte angehören. — *Ὀμόρκα* = אם ארקא Mutter der Tiefe, oder nach armenischer Tradition [O]marcaje = אם (ארקא) ארקאי Mutter der Unterirdischen. Die Aussprache אם = 'om ist sonst nicht bezeugt, aber auch nicht unmöglich. ארקא Jer 10 11, in den Sendschirli-Inschriften, in den Targumen und im Zabischen öfter, ‚auf den Ninivitischen Gewichten', ebenso im Mandäischen cf Nöldeke Mandäische Grammatik 73. Dagegen die Aussprache 'orqa ist sonst unbekannt cf aber das armenische [O]marcaje. — In den Targumen sind ארעא und ארעיתא technische Beiworte für Tehom, Še'ol etc; so תהומא ארעאה der untere Ocean, ארקאי מיא die untersten Wasser; שיול ארעיתא, ארע ארעיתא, גוב ארעיתא Unterwelt; ארעיתא als Substantiv ארעית תהומא, ארעית ימא, ארעית גובא, ארעית מיא cf Levy Wb über die Targumim s v ארעאה und ארעיתא. — Im AT ist ארץ an nicht wenigen Stellen ‚Unterwelt'; so Ex 15 12: ארץ ‚verschlang' sie (von den im Meere Ertrunkenen), יאר Koh 3 21 Jes 14 12 zur Unterwelt, יאר aus der Še'ol ‖ בעצ (עצ ist Name für Unterwelt, nicht für Grab) Jes 29 4 (Stimme der Toten), תחתיות ארץ Tiefen der Unterwelt Ψ 139 15 Jes 44 23 Ψ 63 10 = שאול (der Ausdruck wie יורדי בור Jes 14 15 Ez 32 23), ארץ תחתית und ארץ תחתיות Ez 26 20 31 18 32 18 24 tiefste Unterwelt (wie בור תחתיות Ψ 88 7 Threni 3 55) etc. Gegensatz zu ארץ in diesem Sinne ist ארץ החיים Land der Lebendigen. — Diese Doppelbedeutung von ארקא ארעא ארץ erklärt sich wol so, dass die Grundbedeutung des Wortes ‚Boden', das ‚Untere' ist cf Dan 6 25. In dieser Bedeutung ist ארץ in den Targumen häufig. Im Gegensatz zum Himmel ist der Boden die Erde, im ganzen Universum die Še'ol. — [Tiâmat wird im baby-

Thamte[1]*, ins Griechische übersetzt Θάλασσα (von gleichem Zahlenwert mit σελήνη)*[2]*. Bei diesem Zustande der Welt kam Bel*[3] *darüber, spaltete das Weib mitten durch, machte aus der einen Hälfte von ihr die Erde, aus der andern den Himmel, und vertilgte die Tiere, die zu ihr gehörten*[4]*. Diese Erzählung soll nun, so versichert er*[5]*, als eine allegorische Darstellung von Naturvorgängen gemeint sein: das All war einst flüssig, und die oben beschriebenen*[6] *Wesen waren darin entstanden*[7]*; Bel aber — griechisch Ζεύς — spaltete die Finsternis mittendurch, schied so Erde und Himmel von einander und begründete damit die Ordnung des Weltalls. Die Wesen aber konnten die Macht des Lichtes nicht ertragen und kamen um*[8]*.*

Als nun Bel die Erde ohne Bewohner und Frucht[9] *sah, befahl er einem der Götter, ihm den Kopf abzuhauen, mit dem herabfliessenden Blute die Erde zu vermischen und so Menschen und Tiere zu bilden, die fähig wären, die Luft zu ertragen. Bel vollendete auch die Sterne, Sonne, Mond und die fünf Planeten. —*

Das erzählt wirklich nach Alexander Polyhistors Zeugnis Berossus im ersten Buche[10]*: [Dieser Gott soll sich selbst den Kopf abgehauen, und die anderen Götter sollen das herab-*

---

ionischen Epos (III 23 81) auch ummu ḫubur dh ‚Mutter von ḫubur' genannt. Dazu hat bereits Delitzsch Ass Wörterb 100 Omorka verglichen; Hommel (Neue kirchl Zeitschr 1890 p 405) deutet dieses ummu ḫubur als ‚Mutter der Unterwelt, des Orkus', vielleicht mit Recht, obwol mir diese Bedeutung von ḫubur noch nicht gesichert erscheint. — Jedenfalls aber scheint mir hier das Prototyp des aramäischen 'Om 'orqa vorzuliegen. Vielleicht ist das o in 'Om aus diesem babylonischen Prototyp zu erklären.] Z.

1) cod *Θαλάτθ, Θαμτὲ* corr R Smith ZA VI 339.

2) om arm. — *Ὁμόρκα* = *σελήνη* = 301.

3) Der *Βῆλος* des Berossus und des Damascius ist der Marduk der Keilinschriften, der den Beinamen ‚bêlu' (= בעל) ‚Herr' führt.

4) cod *ἐν αὐτῇ, σὺν* corr v Gutschmid.

5) Berossus. — Das Folgende Polemik des Euseb gegen Berossus.

6) *τοιῶνδε* v Gutschmid.

7) Der Text hat an dieser Stelle den letzten [eingeklammerten] Satz; Umstellung nach v Gutschmid bei Schoene. Die Verwirrung ist nach Budde 480 nicht durch Euseb selbst (so v Gutschmid) sondern durch einen Abschreiber verschuldet.

8) so weit die allegorische Erklärung; im Folgenden wird der Mythus weiter erzählt.

9) codd *καρποφόρον*, zu lesen *ἀκαρποφόρον*.

10) Das Folgende ist eine ‚höhnische Wiederholung' der Worte des Berossus durch Euseb cf Budde 479 ff.

fliessende Blut mit Erde vermischt und daraus die Menschen gebildet haben; deshalb sollen sie vernünftig seien, teilhaftig göttlichen Verstandes!] —

Dieser Schöpfungsbericht, uns erst aus dritter Hand überliefert, ist in ziemlich verwahrlostem Zustande.

Ausführlich wird darin nur das Chaos und die Menschenschöpfung geschildert. Von dem Übrigen ist die Entstehung des Lichtes, der Götter, der Erde und der Pflanzen, die ursprünglich gewiss nicht gefehlt hat, übergangen.

Dieser auffallende und für uns höchst traurige Umstand erklärt sich aus der Tendenz des Euseb, der den Schöpfungsbericht des Berossus nur desshalb excerpiert hat, um die Unglaubwürdigkeit der chaldäischen Tradition zu erweisen[1]). Euseb hat daher aus dem Ganzen diejenigen beiden Punkte herausgegriffen, die der gesunden Vernunft am anstössigsten sein mussten, die Schilderung der wunderbaren Chaostiere und die sonderbare Erzählung von der Schöpfung der Menschen.

Wem aber der Zorn und die Entrüstung die Feder führen, der ist schwerlich objektiv. Die Beschreibung der Chaostiere mag Euseb treu wiedergegeben haben, um so weniger ist das für die Menschenschöpfung wahrscheinlich, die nach dem Excerpte des Euseb eine Fülle des krassesten Unsinns enthalten soll.

Dem Gotte ist das Haupt abgeschlagen, er ist also doch wol tot; aber nachher schafft er noch die Gestirne. Das kann die Meinung der Quelle unmöglich gewesen sein.

Wie sorglos Euseb excerpiert hat, zeigt ferner die Wiederholung am Schlusse, nach welcher der Gott sich selbst das Haupt abschlägt, während das im Vorhergehenden einer der Götter getan hat; ebenso werden in der Wiederholung nur die Menschen aus der Mischung von Erde und Gottesblut gebildet, nach dem Vorhergehenden Menschen und Tiere. Sonach mag man Zweifel hegen, ob die babylonische Tradition überhaupt von dem Kopfabschlagen des Bel erzählt habe.

Zudem erscheint es an sich sehr unwahrscheinlich, dass dem weltschaffenden Gotte das Haupt abgehauen sei.

Dazu kommt, dass wir in den babylonischen Schöpfungs-

1) ‚Zu solchem Unsinn versteigt sich Berossus' cf Budde 479 ff.

geschichten [1]) und den abgeleiteten Recensionen so viel von dem Blute Tiâmats hören, das, wie es scheint, die bis dahin unfruchtbare Erde befruchtet hat, so dass man vermuten darf: ursprünglich habe Bel das Blut Tiâmats und die unfruchtbare Erde vermischt.

Vielleicht hat Euseb diese Entstellung des babylonischen Berichtes schon vorgefunden.

Die Nachrichten des Damascius und Berossus [2]) über die babylonische Kosmogonie sind durch die Keilschriftfunde, soweit dieselben gegenwärtig vorliegen, überall bestätigt. Auch die Notiz des Berossus, dass Bilder der ‚Wesen' im Beltempel zu sehen waren, hat ihre Parallelen erhalten [3]).

Wir verdanken den keilschriftlichen Schöpfungsbericht den Entdeckungen von George Smith; der Bericht, uralt babylonischer Herkunft, von assyrischen Schreibern für die Bibliothek Assurbanipals abgeschrieben, ist in Kujundschik, an der Stätte des alten Ninive, unter den Trümmern des Palastes Assurbanipals von George Smith 1873 gefunden; weitere Ergänzungen sind seitdem hinzugekommen und sind noch zu erwarten [4]).

Im Anfang, ehe Himmel und Erde Namen hatten [5]), als noch der Urvater Apsû (Ocean) und die Urmutter Tiâmat [6]) ihre Wasser mischten, als noch keiner von den Göttern geschaffen war, kein Name genannt, kein Schicksal bestimmt war [7]), da sind zuerst die Götter entstanden. Genannt werden Luḫmu und

1) In dem babylonischen Mythus wird Tiâmat der Kopf gespalten und die Adern durchschnitten, so dass das Blut herausfliesst cf p 24.

2) des Berossus, nicht des Euseb. 3) cf p 28.

4) Am Schlusse des Buches findet der Leser unter den Beigaben eine Übersetzung des Textes, soweit er gegenwärtig vorliegt, von Heinrich Zimmern. Daselbst auch Angaben über die Literatur. Im Texte folgt eine kurze Paraphrase des Mythus, die zugleich einzelne Erklärungen des Textes geben mag.

5) Auch dem Babylonier gehört wie dem Hebräer der Name zur leibhaftigen Existenz der Dinge.

6) Das hebräische Äquivalent ist תְּהוֹם, auch hebr Femininum; ebenso ist *Βάαυ* nach phönicischer Tradition ein Weib cf Dillmann Genesis [6] 7.

7) Die Namengebung dh die Schicksalsbestimmung setzt den Göttern Macht und Wirkungskreis fest.

Laḫamu, Anšar und Kišar, schliesslich Anu. Der Rest ist abgebrochen; nach dem Folgenden ist hier wol erzählt, wie die ‚Götter der Oberwelt' und der ‚Tiefe' entstanden sind. Auch scheint von der Entstehung des Lichtes die Rede gewesen sein. — Dann erzählt der Mythus weiter, wie sich Tiâmat, die ‚Mutter der Götter', sammt den Mächten der Tiefe gegen die ‚oberen Götter' ‚empörte'. Erhalten ist aus dem ganzen Zusammenhange nur ein Gespräch zwischen Apsû und Tiâmat, in dem sie den Plan gegen die Götter besprechen; wie es scheint, hat bei dieser Empörung die Entstehung des Lichtes die Veranlassung gegeben.

Im Folgenden wird nun der sich so entspinnende Krieg zwischen Tiâmat und den Göttern erzählt. Auf der einen Seite erscheint als der Kriegführende Anšar; genannt werden noch Anu, Ea und dessen Sohn Marduk, im Hintergrunde stehen Luḫmu und Laḫamu. Auf der andern Seite steht Tiâmat, der sich ein Teil der Götter angeschlossen hat; dazu hat Tiâmat elf schreckliche Wesen erschaffen, und über sie alle den Gott Kingu zum Führer eingesetzt. Ihn hat sie sich zum Gemahl bestimmt und an seine Brust die ‚Besitz(?)-Tafeln' gelegt [1]). — Gegen dies Heer hat Anšar zuerst Anu, dann Ea ausgeschickt; aber Anu weigerte sich, Ea fürchtete sich und kehrte zurück. Schliesslich wendet er sich an Marduk, Eas Sohn, einen der jüngstentstandenen und ‚seinen Vätern' an Macht unterlegenen Gott. Hier setzt der Bericht aufs neue ein; dass trotzdem der Zusammenhang so deutlich erkennbar ist, verdanken wir dem Umstande, dass der Mythus nach Art der homerischen Gedichte in jeder Rede alles Vorgefallene zu wiederholen liebt. Marduk erklärt sich bereit, Apsû und Tiâmat entgegenzutreten, aber nur dann will er der ‚Rächer der Götter' werden, wenn diese in einem puḫru [2]) das gleiche Herrschaftsrecht, das sie selber haben, ihm zuerkennen. Anšar schickt seinen Boten GA-GA [3]) zu Luḫmu und Laḫamu mit der Nachricht von Tiâmats Empörung und

1) Die Besitz(?)-Tafeln, die im Mythus eine grosse Rolle spielen, sind wol als ein Amulett zu betrachten, das dem Träger die Weltherrschaft verleiht.

2) Versammlung der Götter, wo das ‚Schicksal' ‚bestimmt' wird.

3) Der Name ist ideographisch geschrieben, die semitische Aussprache ist bisher unbekannt.

Marduks Begehren. So findet das gewünschte puḫru statt: nachdem die Götter sich an Brot und Wein gesättigt [1]), bestimmen sie Marduk das Schicksal: ohne Gleichen soll seine Macht sein; er soll die Königsherrschaft haben über die Gesammtheit des Alls. ‚O Herr, wer sich auf dich verlässt, schone sein Leben; doch der Gott, der sich mit Bösem befasst, giesse aus sein Leben!' Sein Wort soll die Wunderkraft haben, die Dinge ins Dasein zu rufen und verschwinden zu lassen. Ein Zeichen bekräftigt ihre Zusage: ein Kleid wird in ihre Mitte gelegt, das auf Marduks Befehl verschwindet und wiederkehrt [2]). So ist Marduk ‚König' geworden; er wird nun von den ‚Göttern, seinen Vätern', mit den königlichen Insignien beschenkt. —

Der Bericht erzählt dann, wie sich Marduk zum Kampfe rüstet. Seine Waffen sind Bogen und Köcher, ein Sichelschwert(?), und eine Waffe, die er von den Göttern zum Geschenk erhalten hat, nach den Abbildungen zu schliessen der Donnerkeil, dargestellt als doppelter Dreizack [3]). Ferner hat Marduk ein Netz, Geschenk des Anu; ihn begleiten allerlei Winde als Bundesgenossen. Zum Kampf gerüstet tritt er auf seinen Wagen, der von furchtbaren Wesen (Pferden?) gezogen wird. So fährt er der Tiâmat entgegen.

Bei seinem Nahen erschracken Kingu ‚und die Götter, seine Helfer, die ihm zur Seite giengen' Marduk aber forderte Tiâmat zum Kampfe auf: ‚Komm heran, ich und du wollen kämpfen'.

---

1) cf Gen 27 25 f (Isaaqs Segen).

2) Ähnliche Zeichen Ex 4 1—5 6—8 (Moses Stab und Hand) und Jud 6 36—40 (Gideons Vliess). — Wir haben in diesem Zuge eine deutliche Schilderung davon, was der Babylonier sich unter ‚Schaffen' (banû) vorstellt; denn hier bekommt Marduk die Macht, die er nachher bei ‚Schöpfung' der Welt ausübt. Der Gedanke der ‚Schöpfung' ist: der Mensch mag mit seinen Händen bilden, der Gott bringt durch sein Wort hervor. Diese Vorstellung von der Wirksamkeit des göttlichen ‚Wortes' drückt der Hebräer durch בּרא aus; die beste Definition dafür ist Ψ 33 9 הוּא אמר ויהי הוּא צוה; בּרא heisst ‚durch das Wort ins Dasein rufen'.

3) Dass auch Zeus dieselbe Waffe führt, die wir auf den Abbildungen des Mardukkampfes sehen, ist schon von Conze Heroen- und Göttergestalten 7 und Jensen 333 ausgesprochen. Die Notiz ist für den Archäologen nicht unwichtig, da sie ein deutliches Beispiel der Entlehnung von babylonischen Göttersymbolen durch die Griechen ist.

Als es nun zum Kampf kam, fieng ‚der Kluge unter den Göttern' Tiâmat im Netz, in ihren geöffneten Rachen liess er den Orkan hineinfahren ‚und füllte mit furchtbaren Winden ihren Bauch'. Mit dem Sichelschwert(?) aber fuhr er nach und zerschnitt ihren Leib. ‚Ihren Leichnam warf er hin, stellte sich darauf'. Dann überwand Marduk ‚die Götter ihre Helfer'; er zerbrach ihre Waffen und warf sie ins Netz. Ebenso fesselte er die elf Geschöpfe. Dasselbe Schicksal hatte Kingu; Marduk entriss ihm die Besitz(?)-Tafeln und legte sie an die eigene Brust. — Dann kehrte der Gott zur Tiâmat zurück; ihren Kopf spaltete(?) er, ihr Blut liess er vom Nordwind zu verborgenen Orten schaffen [1]). Dem Sieger liessen die ‚Götter, seine Väter', Geschenke bringen.

Da ward besänftigt der Herr, betrachtete ihren Leichnam und erzeugte Kunstreiches. Er zerteilte ihren Leib in zwei Teile, die eine Hälfte machte er zur Himmelswölbung und stellte Riegel nebst Wächter davor, dass die Wasser nicht herausströmen. Die Himmelswölbung stellte er dem Urwasser entgegen und baute den Himmel als Palast, entsprechend dem als Palast gedachten Urwasser. Dann schuf Marduk die Sterne, Sonne, Mond und die übrigen Planeten [2]), die Tierkreisgestirne setzte er ein, und bestimmte den Lauf der Sterne und die zwölf Monate. — Die folgenden Werke fehlen bis auf ein kleines Fragment, welches von der Tierschöpfung handelt und dabei drei Klassen von Landtieren unterscheidet: Vieh des Feldes, Getier des Feldes und Gewürm des Feldes. Der Schluss des Mythus ist erhalten, worin dem Marduk in einem Hymnus Ehrennamen gegeben werden. Diese Namen feiern Marduk als Herrn des Alls: ‚wie Schafe möge er weiden die Götter, sie alle!'

Die Erklärung des Mythus ist zuerst von Jensen versucht 307 ff. Ich drücke den Dank, den ich diesem Forscher schulde, dadurch aus, dass ich versuche, seine Ergebnisse von religionsgeschichtlicher Methode aus zu modificieren.

Die Erzählung ist offenbar ein ätiologischer Mythus, dh ein Mythus, der die Ursache einer gegenwärtigen Tatsache be-

1) cf p 21.

2) Erhalten ist uns die Erschaffung der Fixsterne und des Mondes. Bei beiden ist die Angabe des Zwecks, zur Zeiteinteilung zu dienen, hinzugefügt.

schreiben, der auf eine Frage die Antwort geben will. Der Schöpfungsmythus verdankt seine Existenz der Frage, woher Himmel und Erde und Tiefe, Götter und Pflanzen und Tiere und Menschen kommen. Dieser Mythus ist also den vielen ätiologischen Sagen und Mythen der Genesis verwandt, welche die Entstehung der auffallenden Namen, Berge, Quellen, Landschaften oder der anthropologischen und ethnologischen Verhältnisse erklären[1]). Das Charakteristische des Mythus oder der Sage ist, dass sie solche Fragen durch eine Geschichte beantworten.

Der babylonische Schöpfungsmythus erzählt die Entstehung der Welt, indem er jene erste Entstehung sich in derselben Weise denkt, wie die Welt noch jetzt in jedem Frühjahr aufs neue entsteht. Die Zeit vor der Weltschöpfung wird dargestellt als der schrecklichste Winter, den die Welt je erlebt hat. Da herrschten die Gewalten der Tiefe — Wasser überall und Finsternis —, bis Marduk, der Gott der Frühsonne[2]), Tiâmat besiegt und in die Wasser oben und unten spaltet.

Die Vorstellung, dass dort oben Wasser sind, die Hälfte der Tiâmat, entstand aus der Reflexion, woher der Regen komme[3]), gewiss aber auch aus der Anschauung: am Ende der Regenzeit, wo alles Wasser war, bricht die Sonne durch und zwingt das Wasser sich zu teilen[4]).

Dass der Mythus den schauervollen Eindruck, den der Winter und das Chaos macht, sich verdeutlicht, indem er das Urmeer von schrecklichen Wesen wimmelnd denkt, ist völlig verständlich. Diese Art der Anschauung ist das Charakteristische des Mythus.

Diese Wesen sind nun die Gestirne des Tierkreises[5]). Das

1) Dies Moment der Reflexion, das den Anlass zum Mythus gegeben hat, wird von denen verkannt, die in unserem Mythus nur eine poetische Schilderung immer wiederkehrender Verhältnisse sehen; so Jensen 308.

2) Jensen 309. — G A Barton Journal of the American Oriental Society XV 14 ff fasst Marduk als Sturmgott auf, der das erregte Meer bezwingt. 3) so Jensen 308.

4) Das Durchteilen der Tiâmat im Mythus hängt also, wie mir scheint, mit der Vorstellung, dass Marduk bei seinem Aufgehn ein grosses Meer im Osten überschreite, nicht zusammen, gegen Jensen 308.

5) [Dabei ist es nicht sicher, ob, wie Hommel will, die elf Ungeheuer

mag auf den ersten Blick sehr merkwürdig erscheinen. Indess dass diese Ungetüme als Sterne gedacht werden, mag sich daraus erklären, dass die Gestirne Kinder der Nacht sind. Dass es gerade die Sterne des Tierkreises sind, mag daher kommen, dass diese Sterne zur Hälfte unter dem Horizonte, dh im Reiche der finsteren Wassertiefe stehn. Zugleich darf man an den Unterschied der stets an ihrer Stätte verharrenden Gestirne des Tierkreises und der frei wandelnden Planeten denken: diese sind die grossen, mächtigen Götter; jene sind ‚gefesselt', in ihrem Dienste; der Mythus erzählt, wie Marduk die Sterne des Tierkreises gefesselt hat [1]).

Wenn Marduk im Tiâmatkampfe mit dem Donnerkeil erscheint, so scheinen Züge des Gewittergottes in den Mythus vom Siege des Lichtes eingedrungen zu sein. Es liegt also die Vermutung nahe, dass Marduk, dessen gewöhnliches Symbol der Donnerkeil [2]) war, nicht anders als das des Zeus bei den Griechen, ganz abgesehen von seinem Tiâmatkampfe ein Gewittergott gewesen ist.

Der Mythus antwortet zugleich auf die Frage, woher Marduks gegenwärtige Weltherrschaft stamme. Da Marduk der Gott

---

der Tiâmat den elf Tierkreisbildern (dh dem ganzen Tierkreis excl Stier-Marduk) entsprechen, oder ob (wie Jensen will) die elf Ungeheuer nur in der Wintergegend des Tierkreises ihr Analogon haben.] Z.

1) Mir erscheint also als das Nächstliegende, dass die Phantasie die Tierkreisbilder als Ungeheuer am Himmel geschaut hat. — Ein wenig anders betrachtet Jensen 89 315 ff (ebenso Zimmern Assyriologie als Hülfswissenschaft 14 ff) die Sache. Er geht von der Voraussetzung aus, dass nicht die Phantasie in dem ‚Stier', dem ‚Löwen' usw einen Stier oder Löwen gesehen habe, sondern dass die Speculation das Sternbild, in dem die Sonne im Frühjahr aufgeht, ‚Stier' genannt habe, weil der Stier Symbol des Marduk, der Frühsonne ist; ähnliches soll für die meisten Sternbilder des Tierkreises gelten. Darnach nimmt er auch an, dass man erst nachträglich die Ungeheuer der Tiâmat in den Tierkreis versetzt habe. — Ich möchte glauben, dass man der babylonischen Phantasie mehr zutrauen darf. Doch ist freilich nicht ausgeschlossen, dass die Phantasie sich durch verständige Überlegung die Richtung hat angeben lassen.

2) cf zB die Stele des Asarhaddon aus Sendschirli (veröffentlicht in den ‚Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen der Kgl Museen zu Berlin' Heft XI Tafel I).

der Stadt Babel ist, so fragt der Mythus also nach dem Ursprung der Weltherrschaft Babels [1]). Dabei ist die Voraussetzung, dass Marduk ein verhältnismässig junger Gott sei, der erst nachträglich seinen ‚Vätern' ebenbürtig, ja Herr der Welt geworden sei. Im Mythus spiegelt sich also die historische Tatsache, dass die Stadt Babel in verhältnismässig später Zeit in Babylonien die Vormacht geworden ist [2]). Wir besitzen demnach in dem Mythus die specifisch babylonische Erzählung von der Weltentstehung; mit Stolz erzählen die Babylonier, dass ihr Gott Marduk Herr der Welt sei, weil er das Chaos besiegt und die Welt geschaffen habe. Damals haben die Götter in dem puḫru die Herrschaft ihm zugesprochen, und damals hat er Kingu die ‚Besitz(?)-Tafeln' geraubt. Der Anspruch und das gute Recht Babels, die Welt zu beherrschen, datiert von der Entstehung der Welt!

Eine Altersbestimmung des Mythus ist aus astronomischen Erwägungen nicht mit Sicherheit zu geben.

[Jensen Kosmologie 315 ff kommt von der Voraussetzung aus [3]), dass die Ungeheuer der Tiâmat erst nachträglich aus der Legende in die Winterhälfte des Tierkreises versetzt sind, zu dem Schlusse, dass der Grundstock der babylonischen Schöpfungsgeschichte bereits vor 3000 v Chr vorhanden gewesen sein müsse, da nur in dieser frühen Periode (vermöge der Präcession der Sonne) der Frühlingspunkt in den Stier und der Herbstpunkt in den Skorpion fiel [4]).

Indessen ist obige Voraussetzung möglicherweise doch eine irrige [5]), so dass jedenfalls dieses astronomische Argument für die Behauptung, dass das babylonische Schöpfungsepos bereits im vierten vorchristlichen Jahrtausend wenigstens seinem Grundstocke nach bestanden haben müsse, nicht urgiert werden darf.] Z.

Sichere Daten gewinnen wir aus einigen Notizen uralter Königsinschriften.

Schon Agum (gegen Mitte des zweiten Jahrtausends) berichtet von seiner Aufstellung eines ‚Meeres' (tâmtu) im Marduk-

1) Diesen Zusammenhang hat A Jeremias Izdubar-Nimrod (1891) p 11 A gefunden.

2) cf Winckler 29 33 f. 3) cf p 26 A 1.

4) Eine zusammenfassende Darstellung dieser Theorie giebt Jensen in der Deutschen Revue XV 112 ff. 5) cf p 26 A 1.

tempel [1]); ebenso erzählt aber auch bereits der uralte König Urninâ von Lagaš (viertes Jahrtausend v Chr) von der Aufstellung eines ‚Weltmeeres' (apsû) [2]). Demnach ist der Tiâmatmythus bereits im vierten Jahrtausend v Chr — wenn auch natürlich nicht notwendig in der uns überlieferten Recension — erzählt worden.

Dass der Mythus vom Mardukkampfe sehr beliebt war, lässt sich aus manchen Anzeichen erschliessen. Wir besitzen eine sehr grosse Zahl von Darstellungen des Kampfes, namentlich auf Siegelcylindern [3]). Auf der bekanntesten dieser Abbildungen erscheint Tiâmat als ein Drache, vorne ein Löwe, dessen Maul und Vordertatzen sie hat, am Leib und hinten ein Adler, von dem sie die Flügel und die Klauen der Hinterfüsse trägt. Das männliche Geschlechtsglied zeigt entweder eine Variante des Mythus oder ist aus Zweigeschlechtigkeit des Ungeheuers zu verstehen [4]).

Abbildungen der Tiâmat-Ungeheuer werden erwähnt in der Inschrift Agums [5]) und bei Berossus; Darstellungen des ‚Meeres' in der Inschrift Urninâs [6]), und Agums [7]); cf auch die kultische Darstellung der ‚wütenden Schlangen' durch Agum, Nebukadnezar, Neriglissar etc [8]).

A priori lässt sich vermuten, dass ein solcher Mythus in vielen Varianten bestanden haben muss. Wir besitzen ein Bruchstück einer solchen Variante [9]). Sehr interessant ist, dass hier der Mythus nicht mehr in der Urzeit spielt, sondern zur Sage geworden ist. Tiâmat führt ein Schreckensregiment unter den Menschen. Der Tiâmatmythus ist hier — wie es scheint — mit irgend einer geschichtlichen Erinnerung verschmolzen. Das Ungeheuer erscheint als die Feindin der Menschen und der

1) KB III 1 p 143. 2) KB III 1 p 13.

3) z B Collection de Clercq I No 315 ff passim.

4) Die Abbildung z B Smith Chald Gen 90/91; Layard Monuments of Niniveh II Series Plate 5. — Auf dieser Abbildung trägt Tiâmat einen eigentümlichen, knospenartigen Aufsatz auf dem Kopfe, der auf altgriechischen Greifenabbildungen wiederkehrt cf Roscher Lexikon der griech und röm Mythologie I 1747 ff (Furtwängler).

5) Schrader KB III 1 p 145. 6) ebenda p 13. 7) ebenda 143.

8) KB III 1 p 143 III 2 p 21 35 73 etc. 9) Übersetzung der Variante von Heinrich Zimmern in den Beigaben.

Götter. Besonders wichtig ist, dass hier Tiâmat den Namen ribbu (= *rihbu = רהב) zu führen scheint, wenngleich dieser Name bei der Natur der babylonischen Schrift noch nicht mit völliger Sicherheit zu constatieren ist [1]). Man beachte, was hier von dem Blute Tiâmats erzählt wird [2]).

Das Bruchstück einer dritten Schöpfungsdarstellung hat Pinches [3]) gefunden. Charakteristisch für dieselbe ist das Fehlen des Tiâmatkampfes. Doch wird auch hier vorausgesetzt, dass die Gesammtheit der Länder einst Meer (tâmtu) gewesen sei, ohne dass indessen das ‚Meer' als Ungeheuer personificiert würde. Auch hier wird wie in dem grossen Schöpfungsmythus unter den ersten Schöpfungen das Rohr (hier qanû = קנה) genannt. Die Erzählung berichtet hauptsächlich von der Gründung der babylonischen Städte.

4. Anspielungen an den Mythus vom Kampfe Marduks gegen Tiâmat im AT abgesehen von Gen 1.

Der Unterschied zwischen dem babylonischen Mythus und Gen 1 ist so gross, in der religiösen Haltung und in der ästhetischen Färbung, dass sie auf den ersten Blick nichts gemeinsam zu haben scheinen. Man begreift die Abneigung derer vollkommen, die sich scheuen, beide Berichte neben einander auch nur zu nennen. Darum halte ich für richtig, vor einem Vergleiche des Mythus mit Gen 1 die Frage aufzuwerfen, ob sich noch ausser Gen 1, das zunächst ganz aus dem Spiele bleiben soll, andere Berührungen mit dem babylonischen Mythus im AT finden.

1) [Möglich ist auch die Lesung labbu (לבא) ‚Löwe' cf dann den Löwenkopf Tiâmats in den Darstellungen und 2 Tim 4 17 1 Pt 5 8.] Z.

2) Das Blut Tiâmats, das nach ihrem Tode eine bestimmte Zeit fliesst, ist vielleicht das Wasser der Ströme, das grade in der Zeit des Frühlings zu schwellen beginnt Jes Sir 24 25.

3) Übersetzung JRAS 1891 p 393 ff, von Hommel in Rodenbergs Deutscher Rundschau 1891 Juli 105 ff und von H Zimmern in den Beigaben.

Auf eine Anzahl der Stellen, die ich zu erörtern gedenke, haben schon einige Assyriologen und Theologen hingewiesen [1]).

Rahab.

Jes 51 9f [2])

9 *Auf, auf, wappne dich mit Kraft,*
Jahves Arm!
Auf wie in den Tagen der Vorzeit,
den Geschlechtern der Urzeit!
Bist du's nicht, der Rahab zerschmetterte [3]),
den Drachen schändete [4])?

1) Riehm Hw 1262 (906) weist (im Jahre 1884) auf Job 9 13 26 12f Jes 51 9 Ψ 89 10f Job 7 12 Ψ 74 13f Jer 30 7 Ψ 87 4 hin, H Zimmern Assyriologie 16 auf Job 9 13 (cf auch Dillmann Genesis ⁶ 9). Hommel Neue kirchl Zeitschr 1890 p 406 auf Amos 7 4* (das Sternchen bedeutet, dass die Stelle in Wirklichkeit nicht hierher gehört) Jes 51 9f 27 1 Job 9 13, G A Barton Journal of the American Oriental Society XV 22ff auf die Schlange Gen 3* Job 3 8 9 13 26 12f 41 Jes 51 9 27 1 30 7 Ψ 87 4 89 10 74 13f 104 25f 40 4 90 10*, Winckler Alttest Untersuchungen 153 auf Jes 27 1. — In Hommels und Bartons genannten Aufsätzen sind bedeutende Gedanken und krause Einfälle so gemischt, dass es begreiflich wird, wenn die alttestamentliche Forschung auf solche Aufstellungen bisher keine Rücksicht genommen hat. Der Dank des Theologen an den Assyriologen würde ohne Zweifel noch grösser sein, wenn der Assyriologe regelmässig die Praxis befolgte, Vermutungen, die sich auf das AT beziehen dh ausserhalb seiner Specialwissenschaft liegen, zuerst den Fachleuten und dann erst einem grössern Publikum vorzutragen.

2) Ich gebe bei jedem poetischen Stück das Versmass an: an anderem Orte denke ich, Sinn und Grund dieser Angaben genauer zu entwickeln. Ich unterscheide Verse von 4, 5 und 6 Hebungen, die durch eine Cäsur zu je 2 Halbversen geteilt und häufig zu Distichen, Tristichen oder Tetrastichen verbunden sind. Jes 51 9f sind Verse von 5 Hebungen (Qinaverse). Der erste Halbvers von 9 hat vier Hebungen und eine Nebencäsur cf p 38 A 1. — Beim Druck ist die Hauptsache, dass ausser dem Ende des Verses, event den Distichen etc, auch die Cäsur deutlich hervortritt. Ich drucke — des Raumes wegen — den 2ten Halbvers im 5- und 6füssigen Verse unter den 1ten, im 4füssigen nach einem Absatz daneben, unterscheide dabei die Distichen etc durch Spatien resp durch Einrücken.

3) חצב bedeutet mit dem מן aus etwas (Brunnen, Kelter, Grab, Hausteine, Erz) aushauen: vom Holzhauen wird es nicht gebraucht.

10 *Bist du's nicht, der das Meer austrocknete,*
die Wasser der grossen Flut?
Der Meerestiefen zum Wege machte,
Dass hindurchzogen die Erlösten? 1)

Ein heisses Gebet, das die Machttaten Jahves, die er einst in der Urzeit getan hat, wiederum zu Israels Befreiung herbei wünscht. Diese Tat ist, dass er einst Rahab zerschmettert, den Drachen תנין geschändet hat. Dem parallel heisst es, dass er das Meer, die Wasser der grossen Tiefe, trocken gelegt hat. — Wenn diese Jahvetat nach 10b den ‚Erlösten' einen Weg zum Hindurchziehen geöffnet hat, so ist offenbar an den Durchzug durchs rote Meer gedacht, der auch sonst als Vorbild der kommenden Errettung erscheint cf 43 16 ff. — Indess bleibt die Frage bestehen, wie denn hier der Untergang Pharaos als die Vertilgung eines grossen Ungeheuers geschildert werden könne.

Hier, Hosea 6 5 und Ψ 29 7 ist Corruptel anzunehmen. Hosea 6 5 lies מחצתי.

‚Deshalb zerschmetterte ich sie durch die Propheten,
mordete sie mit den Worten meines Mundes'.

מחץ ‖ המית Dt 32 39; מחץ ‖ הרג ist Steigerung, denn von dem מחץ ist Heilung möglich cf Job 5 18 Jes 30 26. Zur Vorstellung cf Jer 23 29. Ψ 29 7 ist corrupt. Jes 51 9 lies nach Job 26 12 המחצת (Houbigant). Der Antiquadruck bedeutet Unsicherheit der Übersetzung oder Conjektur; als Conjektur betrachte ich indess nicht eine andere, von der Vocalisation oder von den Vocalbuchstaben abweichende Lesung, ebenfalls nicht Lesarten, die durch die Übersetzungen bezeugt sind.

4) Die Tradition nimmt hier und Job 26 13 im Unterschiede von הִלֵּל schänden ein הוֹלֵל durchbohren, Jes 53 5 ein הוֹלַל durchbohrt werden an. Die Modernen fügen noch Ez 28 9 32 26 (cf Siegfried Stade Wb) hinzu. Indess die Parallele הלל ‖ רפא Jes 53 5 (über רפא cf p 33 A 3) und die Sagenvariante Ψ 89 10 רפאת כהלל (cf p 33) beweisen, dass hier und ebenso Job 26 13 Jes 53 5 הִלֵּל schänden הֻלַּל geschändet werden zu lesen ist. So auch Ez 28 9 32 26 (cf die Untersuchung über הָלָל p 33 A 3). — Ebenso Ψ Sal 2 30 τὴν ὕβριν αὐτοῦ ἐκκεκεντημένον = גאונו מהלל seine Hoffart geschändet. Ψ 77 11 הלותי ‚mein Leiden' (Bickell); Ψ 109 22 הֹלֵל ‚windet sich' (Kautzsch Übersetzung). Demnach ist הלל Qal Polel Polal = durchbohrt sein aus dem Lexicon zu streichen.

1) Die Fortsetzung 11 = 35 10, im Tone vom Vorhergehenden sehr verschieden, ist Zusatz Dillmann u a.

Solche Bilder werden nicht willkürlich erfunden, sondern sie treten nur als eine nachträgliche Umdeutung und Aneignung der Tradition auf, — man beachte, dass Rahab ein Name ist. Das ist hier um so sicherer, als das Bild von Rahabs Zerschmetterung nicht als eine deutliche, vom Dichter erfundene Allegorie begriffen werden kann; denn wer soll Rahab sein — Pharao und Ägypten oder das rote Meer? — Unleugbar ist also, dass hier ein Mythus von Rahabs Überwindung in der Urzeit vorausgesetzt ist, mit dessen Farben an dieser Stelle Pharaos Untergang ausgemalt wird. Das eigentümliche Schillern aber, dass Rahab zuerst Rahab und dann ein Bild für Ägypten ist, ist dem Stile des Dtjes charakteristisch [1]).

Was dieses Ungeheuer sei, ist aus den Parallelen deutlich. Rahabs Zerschmetterung ist die Austrocknung der Wasser des grossen ‚Oceans'. תהום רבה ist das Urmeer unter der Erde Gen 7 11 Ψ 36 7 Am 7 4. Nimmt man hinzu, dass Gen 1 2 תהום der Name des Chaos ist, so kann man dem Schlusse nicht entgehen, dass es sich hier um die Austrocknung des Urmeers bei der Weltschöpfung handelt. Dabei hat Jahves Arm Rahab zerschmettert. Rahab ist also die Personifikation der תהום, des Chaos.

Bei der Eigentümlichkeit des hebräischen Stiles wird uns aus dieser Stelle nicht deutlich, ob der Prophet ein Ungeheuer, den Drachen Rahab, oder zwei Wesen, Rahab und den Drachen meine. Ebenso ist aus der einen Anspielung nicht zu sagen, was das Schänden in concreto bedeute. Aber schon das, was aus dieser einen Anspielung erkannt werden kann, trifft, wie man zugestehen wird, merkwürdig mit dem babylonischen Mythus vom Kampfe Marduks gegen Tiâmat zusammen. Man vergleiche auch den Zug, dass Jahves Arm dabei ‚kraftgewappnet' war, mit der Erzählung von Marduks Wappnung [2]). Man beachte weiter, dass der Mythus als völlig bekannt gilt, dass auch die Anwendung an das Wunder des Auszuges kaum hier zum ersten

1) Ebenso ist Jes 41 17—20 das Wasser in der Wüste bald bildliches, bald wirkliches Wasser. Es ist daher nicht notwendig, 10b für späteren Zusatz zu halten.

2) An einen Mythus denken auch Cheyne II 31 und Duhm 357, ohne an Babylonisches zu erinnern.

Male gemacht wird, und dass der Prophet eine Wiederholung jener Tat der Urzeit herbeisehnt.

Ψ 89 10ff [1])

10 *Du bleibst Herrscher, wenn das Meer sich empört,*
Wenn [2]) *seine Wogen tosen, du beschwichtigst sie.*
11 *Du hast geschändet wie ein Aas* [3]) *Rahab,*
Mit starkem Arm deine Feinde zerstreut.

---

1) Der Ψ ist nicht einheitlich. Ψ 89 2 3 6—18a ist ein Loblied auf Jahve, der in der Schöpfung der Welt seine Macht und seine Treue und Gnade offenbart hat. Das Gedicht ist in dem für Hymnen gebräuchlichen Verse von 4 Hebungen geschrieben; die Verse sind zu Doppeldistichen verbunden. Ein Anhang 47—52 fleht Jahve an, in der Gegenwart seiner Geschöpfe, dh concret Israels, sich zu erbarmen; das Stück, in demselben Versmass, aber weniger kunstvoll und kräftig, stammt wol von zweiter Hand. Das Ganze ist von dritter Hand bearbeitet; hier wird Jahves ewige Treue nicht von der Schöpfungsgnade verstanden, sondern auf den Bund mit David gedeutet; um dies Verständnis auszudrücken sind 4 5 und 13b—46 eingesetzt und 47—54 umgearbeitet; die Einsätze sind in den gewöhnlichen 6füssigen Versen geschrieben.

2) בשיא wol = בשאות cf LXX Peš, inf Qal √ שאה ‖ inf Qal בגאות. Das Wort ist term für das übermütige, verderbliche Tosen des Meeres und des Unwetters, für das Dröhnen umstürzender Gebäude etc. Der Lesung בשיא liegt eine Verwechselung von שאה und נשא zu Grunde; ebenso Nah 1 5 ותשא הארץ die Erde erdröhnt; Hab 1 3 מדון ישא Zank wird laut; Hiob 41 17 משתו = משאתו vor seinem Tosen (vom Leviathan); Ψ 62 5

אך משאתו יעצו להדיח ירצו

Aber seine Verwüstung haben sie beschlossen,
am Einsturz Wolgefallen.

(Bild von der sich neigenden Mauer 4, Qinaverse); Gen 49 3 יתר שאת Überschwang an (brausender) Kraft (cf 4 כמים); Job 13 11 die שאה, 31 23 die משאה Gottes ‖ פחד איד = die schreckliche Katastrophe, die Gottes Nähe bringt; Hos 13 1 zu lesen נשיא ‚Ephraim war Fürst in Israel'; Gen 4 7 Hab 1 7 sind corrumpiert, שיאו Job 20 6 sehr zweifelhaft. Darnach ist die intransitive Bedeutung von נשא (Siegfried Stade Wb נשא 6) aus dem Lexicon zu streichen.

3) דכאת כחלל Hupfeld-Nowack II 344: Du hast zerschmettert, wie den Erstochenen, Rahab. Baethgen 277: Du hast Rahab wie einen Durchbohrten zermalmt. — Wie zermalmt man einen Durchbohrten? — דכא zermalmen, unter die Füsse Threni 3 34, zur Erde Ψ 143 3 treten, schmählich mishandeln Job 19 2f Ψ 94 5, demütigen Ψ 51 19 34 19 Jes 57 15; so LXX und Verss Ψ 89 11. — Das adjectivum חָלָל gehört nicht — wie gewöhnlich angenommen wird — zu חליל Flöte חלון Fenster

12 *Dein ist der Himmel, dein die Erde,*
Die Welt[1]) *und, was sie füllt, du hast sie gegründet.*
13 *Nord und Süd, du hast sie geschaffen,*
Thabor und Hermon jubeln deinem Namen.

14 *Dein ist der Arm, dein*[2]) *die Macht,*
Deine Hand ist stark, deine Rechte erhaben!
15 *Auf Gerechtigkeit und Recht gründet sich dein Thron,*
Gnade und Treue gehen dir voraus.

In einem Hymnus auf Jahve wird die Überwindung Rahabs gefeiert. Auch hier ist die Parallele das Meer. Da in diesem Ψ der Zusammenhang mit der Schöpfung 12f deutlich angezeigt ist, so ist hier die Beziehung auf Ägypten gänzlich unmöglich; Rahab ist ein Ungeheuer, das bei der Schöpfung, genauer, da 11

---

und bedeutet also nicht ‚durchbohrt', sondern zu חלל entweihen חל profan etc und bedeutet ‚entweiht'; so deutlich Lev 21 7 cf 19 29. חָלָל entweiht, genauer חלל־חרב Schwert-entweiht ist term für die Körper der (auf dem Schlachtfeld) Gefallenen (des unterlegenen Heeres), die ‚nicht beklagt werden und nicht bestattet und nicht begraben, sondern zum Mist werden sie auf der Fläche des Landes' Jer 25 33, cf Jer 8 23 (unbeweint) Jer 14 18 51 47 Ez 35 8 11 6 30 11 (überall, auf dem Felde, den Bergen und Tälern, in den Gassen der Stadt umherliegend) Jes 34 3 (hingeworfen, faulend, blutend ‖ פגר wie Nah 3 3) Job 39 30 (der Frass der Adler). Solche ‚Entweihten' finden auch im Tode keine Ruhe: נפש חללים תשוע Job 24 12 die Seele der Geschändeten schreit. Der Gegensatz dazu ist die ehrenvolle Bestattung des Siegers, dem man das Schwert unter das Haupt legt, und den man mit dem Schilde zudeckt Ez 32 27. Die diese ‚Schmach' Ez 32 24 noch im Tode tragen müssen, sterben den ‚Tod eines Geschändeten' Ez 28 8 ממותי חלל; parallel ist מותי ערלים מות den Tod von Unbeschnittenen sterben Ez 28 10; ערלים ‖ חללי חרב Ez 31 18 32 19f 21 25ff. Wie man den חָלָל dann noch weiter ‚mishandeln' mag, erzählt I Sam 31 8ff: man zieht ihm nicht nur die Kleider aus, sondern schlägt auch seinen Kopf ab und pfählt seinen Rumpf etc. Darnach ist auch חִלֵּל, wo es vom Gefallenen oder Fallenden gebraucht wird zu verstehen cf p 31 A 4; es bedeutet zum חָלָל machen oder als חָלָל behandeln. Die obige Übersetzung ‚Aas' ist nicht ganz genau, da der entsprechende Terminus im Deutschen fehlt, aber doch verständlich.

1) תבל ursprünglich die fruchttragende Erde, Mutter Erde √ יבל; Gegensatz מדבר Jes 14 17. Das Wort ist, weil stets ohne Artikel, uralter mythologischer Herkunft. Die traditionelle Übersetzung ‚Erdkreis' ist irreführend — dass die Erde rund ist, liegt nicht in תבל — und sollte nicht immer wiederholt werden. 2) עמך nach Pešiṭta.

vor 12 steht, vor der Schöpfung getötet ist. Ψ 89 bestätigt also unsere Auffassung des Rahab Jes 51. — Man beachte folgende Züge: Jahve hat Rahab ‚geschändet wie ein Aas' 11a; das steht im Gegensatze zur ‚Empörung des Meeres', gegen das Jahve damit seine Herrschergewalt betätigt [1]). Die Scene ist demnach so zu denken: Rahab hat sich einst in frechem Übermut [2]) gegen Jahve empört, aber Jahve erwies sich als Herrn und trat den frechen Stolz zu Boden. Ebenso ist aus der Parallele deutlich, wie Rahabs Empörung geschehen ist. Die tosenden Wellen der Brandung wollen das Land einnehmen und Jahven die Herrschaft streitig machen; aber er bleibt im Regiment. Rahabs Übermut, viel stärker gedemütigt als der der Wogen — von 10 zu 11 also eine Steigerung —, muss noch hoffärtiger gewesen sein. Wir schliessen: der Mythus muss also erzählt haben, dass Rahab das Land einst wirklich besass und diesen Besitz gegen Jahve trotzig geltend machte.

Beim Kampfe gegen Jahve hat das Ungetüm Bundesgenossen gehabt, 11b redet im Plural von ‚Feinden Jahves'. Aber diese Bundesgenossen sind glimpflicher behandelt als Rahab. Rahab ist geschändet, sie sind nur in die Flucht geschlagen.

Über das Schicksal Rahabs nach dem Tode geben die Worte ‚du hast es wie ein Aas geschändet' — ähnlich schon Jes 51 9 — eine Andeutung. Darnach hat Jahve noch mit seinem Leichnam irgend etwas Schreckliches getan. Er hat Rahab also ähnlich behandelt, wie man dem Leib des gefallenen Feindes noch einen besonderen Schimpf auferlegt.

Mit diesem Kampfe gegen Rahab verbindet der Dichter den Preis Jahves. Ihm ist unter den Göttersöhnen, im Rate der Heiligen niemand gleich 7 f. Ihm gehört die Welt, die er geschaffen hat 12 ff. — Die Schilderung der Meeres- und Rahabbändigung ist das Mittelstück des Psalms: Jahve ist der Gott der Welt; er hat es bewiesen; ihm gehört sie mit gutem Grunde! Neben Jahves Macht aber preist der Ψ seine ‚Gnade

1) Geschändet wird der Stolz des Hoffärtigen Ez 28 7 Jes 23 9 Ψ Sal 2 30 etc.

2) Hebräisches Sprachgefühl scheint den Namen רהב als freches Losfahren aufgefasst zu haben; ob das der Name wirklich ursprünglich bedeute, mag dahingestellt bleiben.

und Treue'; es ist der gute, gnädige Gott, der die Welt gegründet und das Ungetüm, das böse, feindliche Wesen, bezwungen hat; wie auch Jes 51 9f in der Rahabzerschmetterung eine Heilstat sieht.

Der Leser bemerkt, dass alle diese Züge: Rahabs Empörung, Weltherrschaft und Bundesgenossen, anderseits die einzigartige Macht des Gottes-Überwinders, sein Recht auf Herrschaft in der Welt, die er geschaffen, sein Charakter als des guten Gottes gegenüber dem feindlichen Chaos, ihre Parallelen im babylonischen Mythus finden. Besonders interessant ist nun, aus der Parallele 10 11 zu sehen, dass der Mythus nicht allein als bekannt vorausgesetzt wird, sondern zugleich, dass sein ursprünglicher Sinn noch völlig der Anschauung gegenwärtig ist. Rahab ist das Ungeheuer des Urmeers, vor der Schöpfung überwunden; zugleich das Meer, das noch jetzt gegen Jahves Regiment vergeblich sich aufbäumt.

Diese Auffassung von Ψ 89 bestätigt Job 26 12f und 9 13.

Job 26 12f [1])

12 *Mit seiner Macht hat er das Meer beruhigt* [2]),
mit seinem Verstande Rahab zerschmettert.
13 *Die Riegel des Himmels schaudern vor ihm* [3]),
seine Hand schändete die gewundene *Schlange* [4]).

Dass hier Anspielung an einen Mythus vorliegt, wird allgemein zugegeben. Ψ 89 Jes 51 und der Zusammenhang, der von Jahves Schöpfungswerken handelt, sowie die Parallele ‚das

---

1) Sechsfüssige Verse wie im Hiob überhaupt.

2) רגע Hi Ruhe schaffen, finden, Ni sich beruhigen, רֶגַע ruhig, מרגוע Ruhe etc kann nicht zugleich das Gegenteil ‚aufschrecken' bedeuten. Nach Ψ 89 10 שׁבח und Job 26 12 LXX *κατέπαυσεν* — andere Parallelen im Folgenden — bedeutet auch das Qal wie sonst Hi ‚beruhigen'. Über Jer 31 35 Jes 51 15 רגע הים ויהמו גליו cf das Folgende.

3) hebr Text: durch seinen Geist (Hauch) Himmel Schönheit. Dillmann: durch seinen Hauch ist Heiterkeit dh wird heiter der Himmel. Die Bedeutung ‚Heiterkeit' ist nicht belegt. LXX *κλεῖθρα δὲ οὐρανοῦ δεδοίκασιν αὐτόν* = בריחי שחקים שעתה.

4) Man bringt נחש, als Attribut des נחש hier und Jes 27 1, mit בוח fliehen zusammen. Indess diese Bedeutung ‚flüchtig' passt nicht in den Zusammenhang. Vulg tortuosus. Weiteres p 47.

Meer' machen unzweifelhaft, dass auch hier רהב das Chaosungetüm ist. Auch Hiob denkt sich Rahab als das Ungetüm eines brausenden Meeres, das Jahve ‚beruhigt' [1]). — Ein neuer Zug ist, dass die Erlegung Rahabs nicht nur die Kraft des Gottes, sondern auch seinen Verstand beweist. Man erinnere sich daran, wie Marduk, ‚der Kluge unter den Göttern', die Tiâmat listig im Netze fängt. — Auch hier hören wir von einem ‚Schänden' des Ungetüms; dieser Zug, so häufig belegt, also offenbar eine Hauptsache in der Tradition, steht hier nun höchst auffälliger Weise in Parallele zu den Riegeln des Himmels, die vor Gott schaudern. Wir sind im stande, die Bedeutung der beiden Aussagen aus dem Tiâmatmythus zu erklären. Marduk hat das getötete Ungetüm in zwei Stücke geschnitten — das empfindet die Antike als eine ‚schmachvolle' Behandlung des getöteten Feindes —, die Hälfte der Tiâmat nach oben gesetzt und mit einem Riegel verschlossen, damit die oberen Wasser nicht herunterströmen können. Der Sinn der Anspielungen unserer Stelle, den der Dichter bei seinen Lesern als bekannt voraussetzt, ist also: die Riegel des Himmels, die Gott hingestellt hat, scheuen sich, sein Gebot zu übertreten und lassen das Wasser, nur wenn er befiehlt, herunterfliessen cf 8; ist er es doch, der diese Ordnung getroffen und der den Übermut der Schlange so schrecklich gedemütigt hat. — Damit haben wir also den Sinn des ‚Schändens' Job 26 13 Jes 51 9 Ψ 89 11 verstanden. Im letzten Halbvers wird ‚die gewundene Schlange' offenbar als ein zweites Wesen neben Rahab gestellt. Der Mythus [2]) hat demnach von zwei Wesen erzählt, die Jahve besiegt hat. Dieser Zusammenstellung von Rahab und der gewundenen Schlange entspricht bei Jes 51 das Paar: Rahab und der Drache. Im babylonischen Mythus stehen neben einander Tiâmat und Kingu.

---

1) so auch Dillmann Hiob 227. Dass ‚Riegel des Himmels' bei den Hebräern möglich sind, ist, da ‚Schleusen des Himmels' Gen 7 11 II Reg 7 2 19, ‚Thüren des Himmels' Gen 28 17 Ψ 78 23 und himmlische ‚Kanäle', durch die Regen herunterströmt Job 38 25, ausdrücklich bezeugt sind, nicht zu bestreiten.

2) Einen völlig neuen Mythus hier anzunehmen liegt kein Grund vor cf auch das Folgende.

Job 9 13 [1])

In einer Schilderung der jede Gegenrede im voraus abschneidenden Schöpfermacht Gottes heisst es:

Gott nimmt seinen Zorn nicht zurück,
Unter ihm krümmten sich selbst Rahabs Helfer!

‚Rahabs Helfer' sind gewaltige Wesen, im Gegensatze zum schwachen Menschen 14; aber selbst diese haben Jahve zu Füssen liegen müssen! Die Parallele beschreibt, bei welcher Gelegenheit: als Jahve ein unerbittliches Gericht über sie hielt. — Hier liegt sicher eine Anspielung an einen Mythus vor. Man beachte wieder, dass der Dichter diese Dinge nicht erzählt, sondern voraussetzt. — Dem entspricht im babylonischen Mythus nicht nur, dass Tiâmat Helfer hat, die ausdrücklich ‚Helfer der Tiâmat' heissen, sondern auch, dass diese Wesen nicht getötet, sondern gefesselt werden. Auch Job 9 13 redet von ihrer Unterwerfung, nicht von ihrer Tötung; ebenso wie Ψ 89 11 vom ‚Zerstreuen' der Feinde Jahves. Im Babylonischen sind es die mit dem Tierkreis in engster Verbindung stehenden elf Ungeheuer der Tiâmat. Wenn LXX κήτη τὰ ὑπ' οὐρανὸν übersetzt, so mag dabei eine Erklärung auf die Tierkreisbilder beabsichtigt sein [2]).

Ψ 87 4

ist Rahab ein apokalyptischer Rätselname für Ägypten [3]), der ohne jede Erklärung neben den prosaischen Namen בבל gestellt ist, also damals sehr gebräuchlich gewesen sein muss. Der Leser erinnert sich, dass auch Jes 51 9 der Rahabmythus auf Ägypten angewandt war; dort wurde der Mythus dazu benutzt, Ägyptens Schicksal beim Auszuge zu beschreiben. Doch ist der Name des Chaoswesens als Bezeichnung Ägyptens sehr sonderbar. Wie eine solche Tradition entstehen konnte, lehrt Jes 30 7.

Jes 30 7

hat der alte Prophet, in dem Bestreben, seine Zeitgenossen

1) Sechsfüssig; der zweite Halbvers hat vier Hebungen; diese Erweiterung des dreifüssigen Halbverses zu einem durch eine Nebencäsur geteilten Verse von vier Hebungen ist sehr häufig; so schon p 30 Jes 51 9a.

2) Zu Job 9 13 vergleicht auch Dillmann Babylonisches, ohne indess eine Entscheidung zu geben. 3) so schon das Targum.

von dem Bunde mit Ägypten abzuhalten, seine Überzeugung, dass dieses Ägypten trotz seiner Rosse und Wagen und Reisigen doch nichts, gar nichts helfen werde, in dem Rätselnamen zusammengefasst: Ägypten ist

das geschweigte Rahab [1]).

Hier hören wir also von Rahab dasselbe, was Ψ 89 10 Job 26 12 [2]) vom Meere und seinen Wellen sagen. Demnach ist die Voraussetzung des Wortes, das in der Urzeit von Jahve überwundene Rahab sei damals nicht abgetan, vielmehr existiere es noch gegenwärtig, freilich ‚geschweigt'; so wie auch das Meer noch existiert, aber ‚beruhigt' Job 26 12: das Ungetüm mag auch wol gegenwärtig noch einmal wie in alter Zeit versuchen, gegen Jahve sich zu empören; aber der es in der Urzeit ‚geschweigt' hat, behält es in seiner starken Hand cf Ψ 89 10. So ist es auch mit Ägypten. Es mag dem Chaos gleich sein in seiner grossen Macht; aber es ist nur das überwundene Ungetüm, das an seinen Ketten zu rütteln, aber nicht sie zu zerbrechen vermag. Das bringt keine Hülfe und keine Rettung.

So kommen wir also zu einer Variante der Erzählung, nach welcher Rahab von Jahve in der Urzeit nicht getötet, sondern nur ‚geschweigt' worden ist.

Das kurze Wort des Jesaias sollte zwar geheimnisvoll sein; aber es wäre ganz unverständlich, wenn der Mythus damals nicht allgemein bekannt gewesen wäre. Ferner tritt auch die Einfügung des Mythus in diesen Zusammenhang so abrupt auf, dass man mit grosser Wahrscheinlichkeit schliessen darf, auch

1) Die Wortabtrennung des hebräischen Textes, die noch Dillmann verteidigt: ‚desshalb nenne ich dieses da — fem sg — Ungestüm sind — masc plur — ein Sitzstill' ist ganz unmöglich. Natürlich ist הַשְׁבֵּת zu lesen (Hensler bei Dillmann); zu dieser Bedeutung von הַשְׁבֵּת cf das Hi השבית Jes 13 11 Ez 7 24, wonach der Übermut zum Schweigen gebracht wird, und das Qal Jes 14 4, wo die beiden Worte מדהבה (LXX cf Dillmann) und שבת wie hier רהב und שבת verbunden sind. — Duhm bezweifelt, dass der Rätselname vom alten Propheten stamme; indess hat Jesaias auch sonst seine Gedanken in solchen orakulösen Worten niedergelegt cf Jes 7 8; und Jes 30 8 setzt ein soeben ausgesprochenes kurzes Wort voraus, das Jesaias zu öffentlicher Kenntnis auf eine Tafel schreiben soll, ganz wie er das mit מהר שלל חש בז getan hat Jes 8 1.

2) andere Parallelen im Folgenden.

die Anwendung des Mythus auf Ägypten sei schon vor Jesaias gebräuchlich gewesen und von dem Propheten für seine Zwecke aufgenommen worden.

Ψ 40 5 [1])

Heil dem Mann, der macht
Jahve zu seiner Zuversicht
Und nicht den Rehabim sich ergiebt,
zur Lüge abfällt.

Der Gegensatz: Jahve vertrauen, den Rᵉhabim sich zuwenden, der Gebrauch des für den Gottesdienst technischen Wortes פנה אל [2]), schliesslich die Parallele Lüge ‖ Rᵉhabim, beweist, dass Rᵉhabim ein Götzenname ist [3]). Der Psalmist nennt die Götzen des Heidentums Chaosdrachen, ebenso wie Dt 32 17 Ψ 106 37 die Abgötter שדים Unholde heissen. In dem Namen liegt der Abscheu des frommen Dichters gegen den Götzendienst ausgedrückt: die Götzen sind böse, feindliche Wesen; zugleich aber — und dies ist hier die Hauptsache — spricht dieser Name seine Überzeugung aus, dass nur Jahve Vertrauen verdient, dass diese Drachen, so furchtbar sie auch zu sein scheinen, letztlich doch nicht helfen können; sie sind Lüge [4]). So werden also hier die Wesen des Chaos ganz ähnlich betrachtet wie Jes 30 7. Der Name Rᵉhabim — der Plural nach Analogie etwa von Bᵉalim gebildet — tritt hier als ganz selbstverständlich auf; er ist also damals nicht ungebräuchlich gewesen. Der Vorwurf, das Heidentum sei Chaosdienst, in dieser Verallgemeinerung natürlich ungerecht, ist doch nur erklärlich, wenn Rahab irgendwo, in einer auch dem Judentume bekannten Religion, ein Gott gewesen ist, an dessen Beispiele das Judentum die Verruchtheit und die Torheit des Götzendienstes sich klar machen konnte.

---

1) fünffüssig, Distichen. 2) cf Siegfried Stade Wb.

3) ישעה ‖ שוא ist ישעה zu lesen. Demnach ist auch die Annahme des sonst nicht vorkommenden שוא unnötig.

4) Ebenso ist תהו Bild der Nichtigkeit, worauf man nicht vertrauen kann Jes 59 4; neben צדק Jes 40 17; Bezeichnung der heidnischen Götter Jes 41 29 I Sam 12 21 ‚wandelt nicht hinter den Tohu her, denn sie bringen keine Hülfe noch Rettung, denn sie sind Tohu'. In diesem Worte ist derselbe Gedanke ausgesprochen, der auch dem Namen Rᵉhabim zu Grunde liegt.

Leviathan.

Ψ 74 12—19 [1])

12 Du [2]), *Jahve, bist doch mein* [3]) *König von jeher,*
Der Heilstaten tut mitten auf Erden!
13 *Du hast gespalten machtvoll das Meer;*
Hast zerbrochen die Häupter der Drachen im Wasser [4]).

14 *Du hast zerschlagen die Häupter Leviathans;*
Gabst ihn zum Frass, zur Speise [5]) *den Schakalen* [6]).
15 *Du hast gespalten Quelle und Bach;*
Du hast vertrocknet uralte Ströme.

16 *Dein ist der Tag, und dein die Nacht;*
Du hast befestigt Mond [7]) *und Sonne.*
17 *Du hast eingesetzt alle* Gewalten [8]) *der Erde;*
Sommer und Winter, du hast sie gebildet.

18 *Gedenke deines Eigentums* [9]). *Der Feind höhnt* [10]).
Das närrische Volk lästert deinen Namen.
19 *Gieb* der Unterwelt [11]) *nicht hin die Seele, die dich bekennt;*
Das Leben deines Armen vergiss nicht für immer!

---

1) vierfüssig, Doppeldistichen. 2) אתה mit Emphase vorausgestellt, darf hier wie 13 14 15 16 17 nicht fehlen.

3) LXX Peš Vulg מלכי, der Plural scheint Correctur zu sein cf zu 9.

4) Die Cäsur und der Sinn beweisen, dass ‚auf dem Wasser' zu ‚Drachen' gehört; dasselbe Jes 27 1 Ez 32 2.

5) Dem Volk, den Sijjim, ist kaum in Ordnung. Die Streichung des ל in לציים empfiehlt sich nicht; denn wie soll es in den Text gekommen sein? Vielmehr ist die Corruptel in לעם zu suchen. Zu lesen לחם, von Tieren Ψ 147 9.

6) Die concrete Bedeutung des Wortes ציים ist unbekannt. Die Übersetzung kann also nur den Sinn ungefähr wiedergeben.

7) LXX Symm Targ ‚Mond', wol סהר.

8) Man erwartet ‚die Grenzen der Erde' nicht in einem Zusammenhange, der von den Tages- und Jahreszeiten und den Gestirnen, die sie heraufführen, redet. Zu lesen גבורות ‚Gewalten'; so ist eine gute Verbindung zwischen 16 und 17 hergestellt; zur Vorstellung cf p 9 und Job 38 33: die ‚Gewalten' sind die Sterne, die über die Erde herrschen und ihre Zeiten bestimmen.

9) LXX B hat doppelte Übersetzung 1) *ταύτης* = זאת (so א allein) 2) *τῆς κτίσεως* (*κτήσεως*) *σου* = אחוזתך. Das Eigentum Gottes ist die Welt, die er geordnet hat cf 16 f.

Die herkömmliche Exegese seit dem Targum bezieht 13—15 auf die Wunder des Auszugs; indess dagegen spricht, dass auch hier wie Ψ 89 die Drachenüberwindung im Zusammenhange mit der Weltschöpfung steht. Die Heldentat Jahves 13—15 ist geschehen vor Schöpfung der Welt 16f. [1]).

Im Einzelnen ist zu bemerken:

Auch hier ist die Besiegung des Meeres und des Drachen parallel. Interessant ist, dass der Dichter von einer ‚Spaltung' בקעת des Meeres spricht; der Ausdruck würde durch unsern Mythus erklärt werden können: das Urmeer wird ‚gespalten' in die Wasser oben und unten. 15 will anschaulich machen, wie frei Jahve mit dem ‚Meere' zu schalten vermocht hat: uralte Ströme [2]) legte er trocken, Quellen und Bäche hat er ‚aufgebrochen'; dh er machte Feuchtes trocken und Trockenes feucht. Diese Schilderung sagt also vom Meere dasselbe, was Jes 51 9 Ψ 89 11 Job 9 13 von Rahab erzählen: Jahve hat beide nach seinem Gutdünken ‚vergewaltigt'.

Eine Reihe neuer Momente werden durch unsre Stelle für den Mythus gegeben.

Der Name eines der Ungeheuer — offenbar des bedeutendsten — wird genannt; es ist Leviathan. Man beachte, dass er mehrköpfig gedacht ist: eine babylonische Tradition [3]) redet von den sieben Köpfen der ‚grossen Schlange'.

Dem Leviathan werden hier wie Ψ 89 11 Job 9 13 andere

---

10) יחיה om. Man erwartet nicht die 3 ps, sondern die zweite. חיה absolut, wie 10.

11) Der hebräische Text: gieb der Bestie (oder plur: den Bestien) nicht preis das Leben deiner Taube, ist sehr anstössig; da Wasserungeheuer — um die es sich im Zusammenhange doch handeln muss — nicht nach einer Taube Jagd anstellen. Nach LXX ἐξομολογουμένην σοι Peš Vulg ‖ עניך ist תודך zu lesen; für לחית vermute ich לחתה cf Job 41 25; חתה corrumpiert zu חיה cf p 53.

1) Das Wort: Schöpfung wird 20 ausdrücklich ausgesprochen הבט לברית[-ך] ישבאי blicke auf (dh bekümmere dich um) deine Schöpfungen. Die Fortsetzung des Verses ist bis auf das Wort חמס nicht zu übersetzen; חשכני ist in zwei Worte zu zerlegen.

2) יחיות ארץ sind also hier nicht perennierende Ströme, sondern die Ströme des Urmeers. 3) II Rawl 19 14b cf Riehm HWB² 328.

Wesen beigesellt, die Ψ 40 5 רהבים, hier תנינים heissen. Den Namen תנין vom Chaosungetüm haben wir bereits Jes 51 9 Job 26 13 gefunden. Charakteristisch für Ψ 74 ist, dass diese Ungeheuer nicht nur gefangen, sondern erschlagen werden, ein Zug, der den Ψ von Job 9 13 Ψ 89 11 unterscheidet.

Ebenfalls ein neuer Zug ist, dass Leviathan den Tieren der Wüste zum Frass vorgeworfen wird 14. Wir können hieraus zunächst die Natur des Leviathan erkennen. Die Wüste, die wasserlose, steht hier im Gegensatze zu dem eigentlichen Elemente des Untiers, das demnach das Wasser ist. Der Leviathan ist also ein Wasserungeheuer, was von den Drachen 13 ausdrücklich gesagt wird. Demnach erzählte der Mythus folgendermassen: Jahve zerschmetterte dem Seeungeheuer ‚die Köpfe' und warf es vom Meere auf das feste Land, wo die Tiere der Wüste es auffrassen. Diese Behandlung der Leiche hat man mit dem Ausdruck ‚Schänden' Jes 51 9 Ψ 89 11 Job 26 13 zusammenzunehmen. — Dabei ist die Voraussetzung, dass die Welt in der Urzeit aus Meer und Wüste bestand, ein Zug, der in der Weltschöpfung des Berossus in anderem Zusammenhange wiederkehrt. — Dagegen fehlt der weiteren Aussage, dass die Gottheit den Leib des getöteten Tiers in die Wüste geworfen habe, einstweilen die babylonische Parallele; daraus darf aber nicht etwa ein Grund gegen babylonische Herkunft des Mythus genommen werden. Denn der Mythus wird seiner Natur nach in Babel ebenso wie in Israel in vielen Varianten bestanden haben.

Besonders wichtig ist der Zusammenhang des ganzen Psalms für die Reconstruction des Mythus. Der fromme Dichter betrachtet den Mythus mit ähnlichen Empfindungen, wie sie in Jes 51 9f hervortreten. Unter schwerer Not seines Volkes seufzend, schöpft er aus der alten Geschichte Trost und Hoffnung: Jahve wird auch jetzt eine Heilstat tun, der gleich, die in der Vorzeit geschehen ist. Der Psalmist hat also eine Ähnlichkeit gesehen zwischen der uralten Jahvetat und jener, die er erhofft; ebenso zwischen Not und Feind der Gegenwart und der Urzeit.

Hieraus kann der Mythus, der hier vorausgesetzt ist, reconstruiert werden; die Methode dabei ist, zu versuchen, welche

Züge von der Schilderung der Gegenwart etwa in den Zusammenhang eines Chaosmythus passen würden. Eine solche Reconstruction stellt natürlich nur Wahrscheinlichkeiten oder Möglichkeiten auf, die aber zu sicheren Behauptungen werden, sobald sie von anderer Seite her Bestätigung bekommen.

Der Gegner heisst אויב 3, צר 10 schlechthin; er ist ‚der Feind, der Widersacher', Gottes sowol wie der Welt. — Er ist Gottes Feind צרריך קניך 23; er schmäht חרף 10 und lästert Jahves Namen נאץ שמך 10. Ein Getöse שאון 23 lässt er frech (zum Himmel) emporsteigen 23. Eine Schande wäre es Jahve, das länger mit anzusehen 22.

Was der Inhalt dieses frevelhaften Tuns war, geht aus einzelnen Aussagen des Psalms deutlich hervor: der Feind richtet auf Erden ewige Verwüstungen an משאות נצח 3, mit Getöse שאון 23. Seine Herrschaft auf Erden ist ein Schreckensregiment, — denn Jahves Eingreifen ist eine Heilstat ישועה 12; und etwas, was die ganze Welt angeht, — Jahve überwindet ihn vor den Augen aller Welt בקרב הארץ 12. Ferner beachte man, dass der Psalmist mit Emphase versichert, dass die nach der Vernichtung des Leviathan geschaffene Welt das Eigentum Jahves sei אחזה 18, dass ihm Tag und Nacht, Sonne und Mond gehören, und besonders, dass er es ist, der die Ordnung der Welt festgestellt hat. Der Psalmist, der seinen Gott anfleht, seiner eigenen Sache sich anzunehmen 22, seines Eigentums zu gedenken und um seine Schöpfungen sich zu kümmern 20, sieht in der ‚Gewalttat' 20 der Gegenwart eine Wiederholung des uralten Chaos. Die Feinde, die das Volk Gottes bedrücken 21 und Jahves Heiligtum entweihen 2–8, tun, als ob sie nicht wüssten, dass Jahve der Herr ist in der Welt; sie stürmen wider Jahves Ordnungen frevelhaft נבל 22 an, als ob sie ein neues Chaos in der Welt anrichten wollten. ‚Es schwanken alle Grundlagen der Erde' Ψ 82 5.

Damit ist gegeben, wie das Wesen und Treiben Leviathans in der Urzeit gedacht wird. Er hat ein ungeheures Durcheinander, das jeder Ordnung spottete, hier unten angerichtet, und er hat Jahve das Regiment streitig gemacht. Aber Jahve hat endlich 1 23 seiner Schmach gedacht und ist aufgestanden 22; er stritt seinen Streit und richtete seine Herrschaft in der Welt auf.

Dies etwa scheinen die Farben des alten Mythus zu sein. Die Grundzüge dessen, was hier von frecher Empörung des Chaos gegen Jahves Regiment hindurchklingt, haben wir schon bei Ψ 89 gefunden und als babylonisch constatiert. Auch im Babylonischen wird das Chaostier ‚der Feind' genannt [1]). Das Wort ‚Getöse' √ שׁאה ist Ψ 89 10 term techn des Tosens der Brandung.

Die Betrachtung der Feinde Israels als einer Wiederholung des Chaos liegt auch Jes 51 9 f zu Grunde, ist also im Ψ nicht selbstständiger Gedanke des Dichters, sondern schon der Tradition entnommen. Beachtet man die grosse Ähnlichkeit zwischen Ψ 74 16 und Ψ 89 12, so wird man zu dem Schlusse gedrängt, dass beide von derselben oder besser von ähnlichen Vorlagen abhängig sind. Es muss eine ganze Literaturgattung von Schöpfungshymnen gegeben haben.

Jes 27 1 [2]).

An jenem Tage sucht Jahve heim
mit seinem Schwert, dem grausamen, grossen und starken,
Den Leviathan, die gewundene *Schlange,*
und den Leviathan, die gekrümmte Schlange,
Und tötet den Drachen im Meere.

Die Apokalypse, aus der dieser Vers stammt, hat die Rätselnamen der beiden Leviathane und des Drachen mythologischen Anschauungskreisen entlehnt. Zugleich ist deutlich, dass die

1) [Kingu wird Schöpfung IV 123 f als limnu (Feind) und aiabu (אויב) des Marduk bezeichnet.] Z

2) Ausser den rein poetischen und den prosaischen Stücken giebt es in der hebräischen Literatur noch eine Mittelgattung, die zwar das logische Verhältnis, das zwischen den Halbversen der Poesie obwaltet, und die erhabene Diktion mit der Poesie gemein hat, die Zählung der Hebungen aber fallen lässt. Diese ‚rythmische' Prosa in den prophetischen Büchern ist besonders häufig. Diese Stilgattung finde ich Jes 27 1. Oft ist es nicht leicht, zu erkennen, ob ein vorliegendes Stück ursprünglich in strengem Sinne poetisch, aber durch ‚Auffüllungen' verunstaltet, oder ob es von Anfang an als ‚rythmische Prosa' gedacht sei; der Übergang von dieser dritten Stilgattung zur Poesie geschieht im hebräischen leichter als im deutschen — man vergleiche aber Shakespearesche Dramen —; daher können sie im selben Zusammenhange mit einander wechseln.

mythologischen Namen Geheimworte für Reiche der Gegenwart sind, ebenso wie Rahab Ψ 87 4 Jes 30 7 Ägypten bedeutet. Man erkennt aus diesen Beispielen, dass die Apokalyptik des Judentums nach Vorgang der Prophetie das uralte mythologische Material für ihre Zwecke zu gebrauchen wusste.

Auf welchen Mythus angespielt wird, kann nach dem Vorhergehenden nicht fraglich sein. Wir haben zu Ψ 74 13 f constatiert, dass Leviathan ein Chaosungeheuer ist; denselben Namen hier anders zu verstehen, liegt um so weniger ein Grund vor, als ihm ja auch an unsrer Stelle wie Jes 51 9 Job 26 12 f ‚der Drache im Meere' beigesellt ist. —

Darnach kann auch das Attribut Leviathans ‚gekrümmte Schlange' verstanden werden. Nach babylonischer Vorstellung [1]), die wir auch bei den Griechen wiederfinden, fliesst der Ocean rings um alle Länder. Dieselbe Anschauung auch im AT: der Kreis des Himmels, die Grenze, wo sich Fixsternis und Licht scheiden, steht auf der Tᵉhom Prov 8 27 Job 26 10 cf auch Ψ 139 9; daher ist in der hebräischen Poesie das uralte אפסי ארץ [2]) — babylonisch apsû der Urocean — ein Wort für die äussersten Enden der Erde geworden [3]). Da sonach auch nach hebräischer Vorstellung der Ocean kreisrund ist, so versteht man, weshalb die Verkörperung desselben, der Leviathan, die ‚gekrümmte' Schlange heisst. Wir haben also in diesem Attribute Leviathans einen neuen Beweis dafür, dass unsere Deutung des Ungetüms richtig ist.

Dasselbe mag auch das Wort לויתן ursprünglich bedeuten. לויה heisst Kranz; לויתן der kranzartige, dh der Ocean, ‚der um die Länder seinen Wogengürtel schlingt'. Demnach giebt das Beiwort ‚die gekrümmte Schlange' eine Erklärung des Namens Leviathan, die auch etymologisch richtig ist [4]).

---

1) Jensen Kosmologie 250 f.

2) sonst bedeutet אפס das Nichtsein, ganz wie die uralte Bezeichnung des Chaos תהו, die ursprünglich Wüste, Leere, das Nichtsein bedeutet.

3) Das Wort erscheint in dieser Verbindung nur in der Poesie und wird als Plural gefühlt; das letztere ist vielleicht nicht ursprünglich. Obige Ableitung von אפס nach Hommel Neue kirchl Ztschr 1890 p 410.

4) [In der Ribbulegende ist neben dem Maule, dem Schwanze, von

Es ist wahrscheinlich, dass auch נחש בריח dasselbe bedeute. Hieronymus übersetzt tortuosus, Symmachus *συγκλείων*: vielleicht ist dies בָּריח mit בְּריח Riegel zusammenzustellen [1]).

Nun fällt auf, dass hier nicht wie Jes 51 9 Job 26 12 f zwei, sondern drei Ungeheuer aufgezählt werden, wobei aber nur zwei Namen auftreten. Es werden zwei Leviathane unterschieden, die freilich nur nach ihren — dem Sinne nach, wie es scheint, noch dazu identischen — Attributen unterschieden werden können. Bei diesem merkwürdigen Tatbestande liegt die Vermutung nahe, dass der Mythus nur von einem Leviathan sprach, dass aber der Apokalyptiker, der drei Weltmächte vor Augen hatte, den Leviathan nach seinen beiden Prädikaten in zwei Wesen spaltete, um so drei Rätselnamen zu gewinnen. Wir hätten hier also ein Beispiel dafür, dass das mythologische Material im Interesse der ‚zeitgeschichtlichen' Benutzung in etwas verändert worden ist.

Die Waffe, die Jahve im Kampfe gebraucht, ist das Schwert. Dass es drei Prädikate bekommt, entspricht den drei Ungeheuern, ist also kein ursprünglicher Zug.

Die Einführung dieser drei Ungeheuer in die Apokalypse geschieht so ohne Zusammenhang, dass man deutlich erkennt: der Schriftsteller hat diese Benutzung des Mythus nicht erfunden, sondern — seinem sonstigen Verfahren entsprechend — der damaligen prophetisch-apokalyptischen Tradition entnommen.

Aus dem Zusammenhang der Schrift Jes 24 – 27 können daher nicht wie bei Ψ 74 einzelne Züge zur Reconstruction des Mythus verwandt werden. Nur das lässt sich aus der Stelle selbst sagen: dass der Leviathan und der Drache, die mit den Reichen der Gegenwart verglichen werden, als Mächte und

---

den (pl) limâti der Schlange die Rede: Windungen? (Das ass lamû, limêtu ist = hebr לָוָה, לִוְיָה).] Z

1) Nachträglich bemerke ich, dass die so erschlossene Vorstellung vom Leviathan, der die ganze Erde ‚umkränzt', noch in der späteren Literatur festgehalten ist. Nach den Vocab Aeth sind ‚Behemoth und Leviathan Schlangen (Ungeheuer) am Ufer des Oceans, umkreisen die Erde wie ein Ring' (aus Goldschmidt Henoch 83); und Raschi bemerkt zu נחש עקלתון Jes 27 1, ‚dass dieser gekrümmte Leviathan die ganze Erde umgebe' (aus Grünbaum Beiträge ZDMG XXXI 275).

zwar als Mächte, die Jahves Feinde sind, gedacht werden. Leviathan und Drache haben auf Erden ein Schreckensregiment geführt, bis sie Jahves grausames Schwert heimsucht. Man mag daher in den Schilderungen der letzten Not cap 24 Nachklänge des Chaosmythus sehen [1]).

Ferner wird an dieser Stelle aufs neue deutlich, was das Judentum mit diesen mythologisch-apokalyptischen Rätselnamen sagen wollte; der Gedanke, der Ψ 87 4 in ein mysteriöses Wort zusammengefasst ist, wird hier und ähnlich auch in Ψ 74 entfaltet. Man betrachtet die Königreiche der Gegenwart als Wiederholungen jener furchtbaren Wesen der Urzeit und wünscht auf sie das Jahvegericht herab, das jene vor Zeiten getroffen hat. Das Judentum hat in diesen Namen seinen Hass und seinen Zorn und zugleich seine Hoffnung und seinen Glauben niedergelegt.

Job 40 25—41 26,

die bekannte poetische Schilderung des Leviathan, wird gegenwärtig allgemein auf das Krokodil bezogen. Es ist zuzugeben, dass der Dichter ein Ungeheuer der Gegenwart und nicht der Urzeit schildern wollte; ferner, dass Leviathan einzelne Züge vom Krokodil trägt [2]). Doch ist zu untersuchen, ob das Stück nur eine poetische Beschreibung des Krokodils sein will, oder ob es ein Fabelwesen im Auge hat, dem mit dem ägyptischen Tiere nur gewisse Züge gemeinsam sind. Diese Untersuchung wird freilich bei dem Zustande unsers hebräischen Textes, der weit corrumpierter ist, als in den Commentaren und Über-

---

1) besonders 24 4
Es welkt, verfällt die Erde,
es verfällt, verwelkt die Welt.
Es verwelkt (מרום) der Himmel sammt (עם) der Erde.
und 24 18b 19
18 Denn die Schleusen der Höhe haben sich aufgetan,
dass die Grundfesten der Erde erbebten.
19 In Trümmer ward zertrümmert die Erde,
in Splitter ward zersplittert die Erde,
Ins Wanken und Schwanken kam die Erde.

2) so deutlich 41 7—9 22 (die Schuppen am Rücken und Bauche).

setzungen hervortritt[1]), mit besonderer Behutsamkeit geschehen müssen.

Der Leviathan wird 41 10—13 als ein feuerspeiendes Ungetüm beschrieben; der Zug fällt um so mehr auf, als er anderseits ein Wasserungeheuer sein soll. Man wird das kaum von ‚dem in den Sonnenstralen erglänzenden Wasserausfluss' des Krokodils erklären können. Der Zug ist vielmehr specifisch mythologisch, im AT bekannt aus den Jahvetheophanien z B Ψ 18. Es ist also nicht einfach das Krokodil, das hier beschrieben wird, sondern ein mythologisches Wesen.

Weiteres erfahren wir aus 40 25—29.

25 *Ziehst du gar*[2]) *Leviathan an der Angel herauf,*
hältst mit der Schnur seine Zunge fest?[3])
26 *Legst du Haken*[4]) *in sein Maul*[5]),
durchbohrst mit dem Ringe seine Wange?

---

1) Gegenwärtig wird zwar von allen alttestamentlichen Forschern zugegeben, dass der überlieferte hebräische Text an vielen Stellen corrumpiert sei. Trotzdem wirkt die frühere Scheu vor Textänderungen sehr stark nach. Es gilt vielfach noch als Aufgabe der Exegese, in den vorhandenen Text, so gut oder schlecht es eben gehen mag, irgend einen Sinn hineinzubringen. Wenn man strenge Forderungen an die Exegese stellt, dh wenn man dem alttestamentlichen Schriftsteller zutraut, dass er hebräisch habe reden können und gesunde Vernunft besessen habe, fallen eine grosse Fülle der aufgestellten und noch immer vertretenen Erklärungen ohne weiteres fort. Die Polemik gegen die herkömmlichen Exegesen ist im folgenden so kurz wie möglich gehalten; die Unmöglichkeit der bekämpften Erklärungen leuchtet — so hoffe ich — auch ohne viele Worte ein.

2) אִם gehört nach Hitzig zu 25.

3) 25 beschreibt den Fang des Leviathan mit ‚Angel' und (dazugehöriger) Schnur; 26, wie er dann aufbewahrt wird (Dillmann). — תשקיע ‚zum Niedersinken bringen' ist im Zusammenhange kaum erträglich; LXX *περιθήσεις Α συνδήσεις* Vulg ligabis etc; Michaelis Supplemm III p 2349 (bei Bochart Hierozoicon 739 A 1) erinnert an die Bedeutung des Wortes im Samaritanischen: שקע Lev 8 13 = hebr רבב.

4) אגמן. Man nimmt das Wort gewöhnlich in der Bedeutung ‚Binsenseil'. Indess ist zu fürchten, dass Leviathan ein solches Seil, so stark man es sich auch immer denken möge, durchbeissen würde. Der Dichter aber will nicht das innerlich Unmögliche schildern, sondern vielmehr sagen, dass das an sich Mögliche (für Gott Mögliche) doch dem Menschen unmöglich sein würde; z B 29: Gott kann wol mit Le-

27 *Wird er dich um Barmherzigkeit anflehn*
und dir gute Worte geben? [1])
28 *Wird er einen Bund mit dir eingehn,*
dass du ihn für immer zum Knechte bekommst?
29 *Wirst du mit ihm spielen wie mit einem Sperling,*
bindest ihn an wie ein Täubchen für einen Knaben? [2])

Die Schilderung, die einen kleinen Zusammenhang für sich bildet [3]), soll zeigen, dass Leviathan für den Menschen völlig unüberwindlich ist. Der Dichter ist überzeugt, dass Menschen ihn nicht fangen können. Nun fragt sich aber, woher der Dichter die so concrete Anschauung vom Fange Leviathans habe. Man antwortet: einfach vom Fischfange. Indess sträuben sich 27—29 gegen diese Erklärung. Auf dem richtigen Wege ist Hoffmann [4]), wenn er auch hier den Gegensatz des den Menschen Unmöglichen, aber für Gottes Kraft nicht Unerreichbaren findet. Es

---

viathan spielen, aber der Mensch vermag es nicht usw. *Θ κρίκον* Vulg circulum Trg אינקלה lesen vielleicht ein anderes Wort.

5) בפיו *Θ ἐν τῷ μυκτῆρι αὐτοῦ* wird durch den Zusammenhang gefordert: אגמן und חוח (oder חח Hoffmann) sind verschiedene Bezeichnungen für dieselbe Sache, in diesem Falle den Ring, der durch das Maul eingeführt wird und aus der Backe wieder herauskommt. באפו ist unrichtig: ein Ring geht nicht zugleich durch die Nase und eine Backe: ebensowenig fesselt man ein Tier durch Nasenring und Backenring zugleich.

1) Man beachte den Gegensatz des schrecklichen Untiers und der zärtlichen Worte, zu denen es sich in der Lebensgefahr versteht.

2) לנעריתיך: dass die von Gott angeredete Person Töchter haben solle, ist eine merkwürdige Voraussetzung. LXX *ὥσπερ στρουθίον παιδίῳ* = כתור לנער. Wiederum ein freundliches Bild cf A 1.

3) 30 31 könnte etwa gelautet haben:

Treiben Schiffer (חבלים) mit ihm Handel?
verteilen ihn phönicische Männer (בני כנענים)?
Laden sie in Barken seine Haut?
in Fischer (דגים LXX) -Nachen sein Fleisch (שארו)?

LXX übersetzt שכות als eine Art Schiff; diese Übersetzung wird durch den Zusammenhang und durch Jes 2 16 שכיות ‖ אניות bestätigt; dasselbe gilt für צלצל *πλοῖα*, das von LXX auch Jes 18 1 so aufgefasst wird. — Für התמלא verlangt der Zusammenhang eine 3 ps plur, LXX las wol יובילו. Der Kopf eines solchen Ungetüms ist im Handel kaum verwertbar; שאר ‖ עור Micha 3 2 f. Ob auch bei diesen Worten Mythologisches im Hintergrunde steht, will ich nicht untersuchen.

4) p 90 zu 27 ff.

liegt nahe, die Schilderung so aufzufassen wie die von cap 38: der Mensch kann es nicht; Gott hat es getan. Dann aber erhalten wir als wahrscheinliche Voraussetzung der Worte einen kleinen Mythus: Gott hat Leviathan mit Angel und Schnur gefischt. Aber er hat ihn nicht getötet; sondern nur am Backenringe festgelegt. Denn als das Ungetüm gefangen war, winselte es sehr demütig um Erbarmen und war gerne bereit, mit Gott in einen Bund zu treten[1]) und für ewig sein Knecht zu werden. Jetzt aber spielt Gott mit ihm wie mit einem Sperling, wie ein Knabe ein Täubchen an der Schnur hält. Und nun fragt Gott: welcher Mensch tut das mir nach?

Man wird zugeben, dass eine solche Beschreibung vom Fange Leviathans sich sehr wol als ein altisraelitischer Mythus verstehen liesse. Die eigentümlich groteske Färbung, die wir bei einem solchen Mythus erwarten würden, trägt dieses Stück vollauf. Ist es aber ein Mythus, dann jedenfalls ein Mythus vom Chaos: Leviathan ist ja ein Wassertier; er wird wie ein Fisch geangelt. Gegen dies Verständnis spricht nicht, dass Leviathan hier nicht getötet, sondern nur gefesselt wird; nennt doch auch Jesaias das Ungetüm des Urmeers ‚das geschweigte Rahab' Jes 30 7 p 39.

Der Beweis aber, dass diese Auffassung die richtige ist, ist daraus zu erbringen, dass das eigentümlichste Moment des Stückes, das Spielen Jahves mit dem gefesselten Leviathan, nur so verstanden werden kann.

Schon zu Jes 30 7 haben wir die mythologische Anschauung aus einer Naturbetrachtung erklärt; dieselbe Naturanschauung liegt auch hier im Hintergrunde. Die Dichter sprechen gerne von Gottes souveräner Macht über das Meer, die sich in seinem Überfluten und dem Zurückstauen offenbart.

Er hemmt die Wasser, dass sie vertrocknen;
er lässt sie los, dann kehren sie die Erde um Job 12 15.

Hier wird Flut und Ebbe zugleich von Gott abgeleitet.

Etwas anders Ps 89: Das Urmeer, das einst von Gott überwunden werden musste, versucht noch gegenwärtig hie und da, das Land einzunehmen. Aber ‚du bleibst Herrscher, wenn das

1) I Sam 11 2.

Meer sich empört' Ψ 89 10. Hier wird die Sturmflut als die Empörung des Meeres, die darauf folgende Ebbe als der Beweis der göttlichen Herrschaft gedeutet.

Oder nach mythologischer Denkweise:

Das Meer wird von einem ‚Geiste' bewacht, der es am Zaum hält; lässt er es los, so giebt es Überschwemmung.

‚Und der Geist des Meeres ist männlich und stark, und gemäss der Kraft seiner Stärke zieht er es mit einem Zaume zurück, und ebenso wird es fortgetrieben [1]) *und an alle Berge* (wol eine Verwechselung von ὅρος Grenze und ὄρος Berg) *der Erde zerstreut'* Henoch 60 16.

So hat man das ‚Spielen' Gottes mit Leviathan zu verstehen. Gott hält das Ungetüm des Meeres an dem Ringe fest, den er ihm in der Urzeit in die Nase gelegt hat. Lässt er die Kette ein wenig los, so dringt das Untier gegen das Land; es giebt Überschwemmung. Aber dann zieht er sie auch wieder an, und der grossmächtige Leviathan muss vom Lande zurück. So hat Gott das Meer in seiner Gewalt, nicht anders wie der Knabe, der sein Täubchen ein Stückchen fliegen lässt.

Das ist eine Naturbetrachtung, für moderne Begriffe vielleicht ein wenig naiv, nach historischem Massstabe gemessen von urwüchsiger grossartiger Poesie.

Die Gleichung Leviathan = Meer, Chaos, die sich also hier aus der Sache schliessen lässt, wird am Schlusse des Abschnittes vom Dichter selbst ausgesprochen.

41 23—26 beschreiben den Machtbereich Leviathans:

23 *Er macht die Tiefe* [2]) *sieden wie einen Topf,*
das Meer wie einen Salbenkessel [3]).
24 *Der Grund des Stroms ist sein Pfad,*
den Ocean erachtet er als Beute [4]).

---

1) so der äthiopische Text; das Bild vom Tier, das mit dem Zügel regiert wird, geht weiter. Dillmanns Übersetzung ‚fortgestossen' entspricht dem Zusammenhange nicht.

2) מְצוּלָה Tiefe, von צָלַל Ex 15 10 niedersinken, hat mit צָלַל gellen, rasseln, davon צִלְצָל Schelle, nichts zu tun. Man darf beides nicht vermischen, indem man צָלַל Ex 15 10 ‚wirbeln' und מְצוּלָה ‚Sprudel' übersetzt.

3) Das soll heissen: wie ein kochender Salbenkessel schäumt.

4) Bei der gewöhnlichen Übersetzung: ‚zieht hinter sich her einen leuchtenden Pfad, man wähnt, das Meer sei greises Haar' Hoffmann,

25 *Im Staube*[1]) *giebt's nicht seines Gleichen*[2]),
er ist geschaffen zum Herrn der Unterwelt[3]).
26 *Er ists, den alles ‚Übermütige' fürchtet*[4]),
er ists, der König ist über alle ‚Stolzen'[5]).

Hier wird die Stätte Leviathans genannt: Tiefe, Meer, Stromesgrund, — damit wechseln Namen der Unterwelt, wie denn auch

---

ist nicht nur der Subjektwechsel — den man durch die Aussprache יֵחָשֵׁב entfernen kann — bedenklich: die leuchtende Bahn würde doch nur auf der Oberfläche des Meeres und nicht in der Tiefe, der תהום, zu sehen sein. LXX (v 23b aus Θ ergänzt)

τὸν δὲ τάρταρον τῆς ἀβύσσου ὥσπερ αἰχμάλωτον
ἐλογίσατο ἄβυσσον εἰς περίπατον

geht zurück auf

אחרית יאור שִׁבְיָה יחשב תהום לנתיב:

darnach ist

אחרית יאור נתיב[י] יחשב תהום לשביה

zu lesen. אחרית יאור wie מצולות יאור Sach 10 11, אחרית ים Ψ 139 9; wol auch Ψ 8 9 אחרית ימים. Zum Ausdruck יחשב לשביה cf Phil 2 6 *ἁρπαγμὸν ἡγήσατο;* für נתיב ist vielleicht ein Verbum zu conjicieren.

1) על־עפר bedeutet nicht ‚auf Erden', wo der Leviathan nicht lebt, sondern wie Job 20 11 21 26 17 16 (שאול) ‚in der Unterwelt' cf Ψ 30 10 etc.

2) LXX, wol מְשָׁלוֹ Merx.

3) לבלי חת ‚zum Nichtverzagen' ist syntaktisch und inhaltlich sonderbar. LXX wie 40 19 *πεποιημένον ἐγκαταπαίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων μου* ist eine Correctur nach Ψ 104 26, deren Zweck nur gewesen sein kann, das Mythologische zu beseitigen. Zu lesen ist לבעל תחת, ע ausgelassen, י und ת vertauscht. Zu תחת cf תהום רבצת תחת Gen 49 25. מים מתחת לארץ Dt 4 18; בעל תחת wie das spätbabylonische אם ארקא cf p 18 A 1.

4) ‚Alles Hohe blickt er an' ist nicht nach 40 11 zu verstehen: denn das Entscheidende ‚und wirft es so (dh durch blossen Blick) nieder' fehlt. Zu lesen ist אתו כל־גבה יִרָאֶה; das betonte אתו entspricht dem betonten היא der Parallele, wie כל־גבה den בני־שחץ.

5) בני־שחץ hier und Job 28 8, LXX 28 8 *υἱοὶ ἀλαζόνων;* nach dem Talmudischen und Äthiopischen bedeutet שחץ Übermut (Dillmann). בני־שחץ ist der Name einer Art von Ungetümen; Job 28 28 ist parallel ‚Löwe'; man beachte dazu, dass Ψ 91 13 ספיר ותנין ‖ שחל ופתן. LXX *πάντων τῶν ἐν τοῖς ὕδασιν* und Targ בני כורי (Söhne der Fische) hatten noch die Tradition, dass die בני־שחץ Wasserungeheuer sind. Ebenso muss כל־גבה ein damals verständlicher Name gewesen sein. — Da שחץ doppelt bezeugt ist, so ist es nicht tunlich, Textcorruptel anzunehmen: doch liegt שֶׁרֶץ nahe, in diesem Falle wäre גבה = גבא = גב Grube (als Name der Unterwelt) zu lesen.

sonst Unterwelt und Meer zusammenfallen [1]). Und dabei fällt nun ausdrücklich das Wort, das beide Vorstellungen verbindet und unserer Auffassung vom Leviathan das Siegel aufdrückt, das Wort תהום [2]).

Leviathan beherrscht die Tehom, das bedeutet: er ist das Ungetüm der grossen Wassertiefe, die einst die Erde bedeckt hat; er ist das personificierte Chaos.

Dazu stimmt, was von ihm gesagt wird. Er ist König der ‚Übermütigen', der ‚Stolzen'; die Worte sind als Namen der untergeordneten Chaoswesen zu fassen; man erinnere sich, dass auch in andern Stellen der Übermut die charakteristische Eigenschaft des Meeres und seiner Ungeheuer ist [3]).

Die Art seines Schaltens und Waltens im Wasser beschreibt 23. Auf- und niederfahrend richtet er mit seinem ungeheuren Körper ein wüstes Durcheinander an. ‚Er macht die Tiefe sieden wie einen Topf'. — Das ist die Vorstellung vom Chaos, die wir schon aus Ψ 74 [4]) erschlossen haben. Es kommt hinzu, dass die manichäische Lehre, die sich auch sonst von altbabylonischer Tradition abhängig erweist [5]), ebenso das Regiment des Teufels im Urwasser darstellt:

Er *‚verschlang und verzehrte (Alles), verbreitete Verderben nach rechts und nach links, und stieg in die Tiefe, bei all diesen Bewegungen Zerstörung und Vernichtung von oben herab bringend'* [6]).

Die Tradition von Job 41 denkt sich also das Walten des Drachen in der Gegenwart ebenso, wie es einst in der Urzeit gewesen ist; er richtet ein ‚Chaos' an.

Auch der mehrfach wiederkehrende Zug des Chaosmythus, dass der Drache sich sein Regiment wider Gott angemasst habe [7]),

---

1) Der Sterbende kommt in ‚Wassertiefen' Ψ 69 3, in ‚Kot' 15, in den ‚Brunnen' בור 16; alles das sind Namen der שאול cf Ψ 18 5: ‚Wogen des Todes' ‚Bäche des Verderbens', cf Jon 2 4 etc.

2) Der Leser beachte, dass dies Wort auch im hebräischen Texte erhalten, also nicht ‚subjektiv' erschlossen ist.

3) cf Ψ 89 10, das zu Ψ 74 p 44 und das über die ‚Schändung' zu Jes 51 9 Ψ 89 11 Job 26 13 Bemerkte. 4) cf p 44.

5) Kessler Mani I XII. 6) Flügel Mani 87.

7) cf p 35 39 und weiter im folgenden.

leuchtet noch hindurch, wenn es heisst, dass er ‚die Tehom als Beute betrachte'.

Weitere mythologische Züge scheinen in 41 17 und 40 32—41 3 vorzuliegen.

41 17 *Wenn er tost* [1]), *fürchten sich Götter* [2]),
verstecken sich [3]) (hoch im Himmel) [4]).

40 32 *Lege doch einmal an ihn deine Hand,*
dann denkst du zum zweiten Male [5]) *sicher nicht an Krieg.*
41 1 *Dann wird dein* [6]) *Selbstvertrauen als Lüge erfunden,*
wirft doch selbst einen Gott sein Anblick nieder [7]).
2 (Ein Engel scheut sich) [8]), *ihn zu erwecken,*
und wer möchte es wagen, vor ihn [9]) *zu treten?*

---

1) משתו ist als משאתו aufzufassen. שאה term techn vom Tosen der Brandung cf zu Ψ 89 10 p 33 A 2).

2) אלים Götter ist besser bezeugt als אילים Helden und liegt diesem mythologischen Texte viel näher: Menschen können mit dem Leviathan nicht kämpfen 40 32—41 3; dass sie vor ihm erschrecken, ist selbstverständlich; dass aber auch Götter vor ihm beben, ist etwas Grosses.

3) Die gewöhnliche Übersetzung: ‚geraten in Bestürzung' ist ad hoc erfunden. Das Wort würde bedeuten: sie entsündigen sich. Ich vermute יתחבאו.

4) משברים ‚vor Bestürzung' wiederum eine geratene Bedeutung; das Wort würde heissen ‚vor Wunden'. Man könnte בשמי מרום lesen; diese Vermutung ist oben durch doppeltes Zeichen (Schrift und Klammer) als unsicher bezeichnet. Für bessere Vorschläge wäre ich dankbar.

5) זכר ist inf, abhängig von dem ‚consecutiven' Imperativ (Peš).

6) Die Capitelteilung hat den durch die Corruptel des Suffixes verwischten Zusammenhang auseinandergeschnitten. Die 2 ps liest noch Peš.

7) יטל Hifil, אל Gott; so Σ (nur mit einer Vertauschung von Subjekt und Objekt, die durch die Scheu vor diesem Mythologischen motiviert ist): *ἀλλὰ καὶ ὁ θεὸς τὴν ἰδέαν αὐτοῦ καταβαλεῖ* מראי lässt sich übrigens auch מוראי ‚seine Furcht' aussprechen.

8) Es ist ein Nomen zu erwarten || אל, und ein Verbum, von dem ‚dass er ihn wecke' abhängig ist. Das oben Eingesetzte מלאך זר soll nur eine sehr bescheidene Vermutung sein.

9) Hier und im Folgenden hat das Unverständnis der Schreiber die Suffixe verändert und dadurch den ganzen Zusammenhang verschoben. Das Richtige ist noch in לפניו bei Mss und Targ erhalten.

3 *Wer hätte* ihn *bekämpft und wäre davon gekommen* [1])?
Unter dem ganzen Himmel nicht Einer [2]).

Solche Worte sind nicht leere Redensarten, die sich einfach durch Hinweis auf die ‚Phantasie' des Dichters erklären liessen, sondern sie setzen Erzählungen von den Kämpfen Leviathans voraus. Götter haben versucht, ihm zu ‚begegnen'; aber niemand — keiner unter dem ganzen Himmel — ist Sieger geblieben. In dem babylonischen Chaosmythus wird Ähnliches erzählt.

Eine andere Situation setzt 41 17 voraus. Da ist es Leviathan selbst, der sich gegen die Oberwelt erhebt; wenn er herantost, erbeben die Himmlischen. Von solchen Kämpfen himmlischer Wesen mit dem Drachen der Unterwelt erzählen auch manichäische Berichte [3]). Auch aus mandäischer Tradition, die ihrerseits wieder aus der babylonischen schöpft [4]), lassen sich Parallelen beibringen [5]).

Ich glaube nicht, dass hiermit die mythologischen Reminiscenzen des Stückes schon erschöpft sind; aber bei dem traurigen Zustande des Textes halte ich es für geraten, einstweilen hier innezuhalten.

Die Resultate sind:

Leviathan ist auch Job 40 f, nicht anders als Ψ 74 14 Jes 27 1, das Ungetüm der תהום; nach der vom Dichter wiedergegebenen Tradition existiert es noch in der Gegenwart. Mancherlei Erzählungen von ihm cursieren im Volke, wie die Götter es einst vergeblich bekämpften, wie (schliesslich) Jahve es fieng und an die Kette legte. — Dabei tritt nicht hervor, ob der Dichter selbst die ursprüngliche Bedeutung dieser Erzählungen verstanden habe, dh ob der Leviathan für ihn nur ein Tier, oder noch das

1) וישלם LXX Merx.

2) לא־הוא Jer 5 12. Der Sinn des Ganzen ist: Versuche doch Leviathan anzutasten; so sollst du schon merken, was du gegen ihn vermagst. Ist doch auch keiner der Götter ihm gegenüber Sieger geblieben. Geschweige denn, dass der schwache Mensch ihn bestehen könnte. In 2 ist der Gegensatz: nicht einmal den Schlafenden zu wecken wagt ....., geschweige denn, dass jemand sich erkühnen dürfte, dem Wachenden offen entgegenzutreten.

3) Flügel Mani 87 f. 4) Brandt Mandäische Religion 182 f.

5) Brandt Mandäische Schriften 181 f.

verkörperte Meer gewesen sei. Aufgenommen hat er diese Berichte, weil sie voller Poesie waren und wundervoll Gottes Allgewalt darstellten. — Das Chaosungeheuer trägt hier Züge vom Krokodil, einem ägyptischen Tiere. Wieder bemerken wir also eine Verbindung des Mythus mit Ägypten. Ein babylonischer Mythus mit einzelnen ägyptischen Zügen im Munde eines hebräischen Dichters.

Diese Auffassung von Job 40 25—29 erhält eine erwünschte Bestätigung durch Ψ 104 25 f. [1])

25 *Da ist das Meer, gross und breit,*
darinnen unzählig Gewimmel [2]*);*
26 *Darinnen wandeln* Schrecknisse [3]*),*
Leviathan, den du dir zum Spielzeug [4]*) gebildet hast.*

Der Ψ preist Jahves Schöpfergrösse. Alle Creaturen sind von ihm geschaffen und von ihm im Leben und im Tode abhängig.

1) Sechsfüssige Verse, Distichen.

2) ‚Wesen klein und gross' ist in 25 metrisch nicht unterzubringen; dagegen fehlt ein Halbvers in 24; daher sind die Worte in 24 (wol hinter 24a) zu stellen.

3) אניות ‚die Aufführung der Schiffe mitten unter den Tieren des Meeres hat immer etwas Auffallendes' Olshausen. Dazu handelt es sich in diesem Zusammenhange um Gottes Werke 24. — Dass die Erfindung der Schiffart ein Werk der Gottheit sei (Cheyne), ist ein Gedanke, der in der Antike sehr wol möglich gewesen wäre, der aber hier, wo es sich um Gottes Wunder in der Natur handelt, sehr fern liegt. Wie übrigens die altisraelitische Religion die Schiffe beurteilt, lehrt Jes 2. — Noch auffallender ist 26b: die ‚Schiffe' Gott um Nahrung bittend? — Zu lesen ist אימות 'ēmoth oder 'ajummoth (Hab 1 14 רמש || רמי ימ; zum Ausdruck חלך cf Ψ 89 יבי). Die Verss wie hebr Text. — Bei dieser Änderung ist die Ausscheidung von 25 f (Hupfeld-Nowack) unnötig. 27 ff bezieht sich dann auf alle Geschöpfe, der Erde und des Meeres.

4) Noch Hupfeld [3] und Delitzsch beziehen das בו auf das Meer, in dem Leviathan spielt. Indess ‚it is not natural to connect בו with the distant word ימ' (Cheyne). Delitzsch wendet ein, dass Gott mit dem Leviathan spiele, sei ‚keine gotteswürdige Vorstellung'. ‚Criticism of this sort, however, would lead us towards a prosaic rationalism, and impair the simple charm of the Biblical treatment of the supernatural' (Cheyne).

Sie alle warten auf dich,
dass du ihnen Speise gebest zu seiner Zeit 27.

Verbirgst du dein Antlitz, so sinken sie hin;
ziehst du ihren Geist ein[1]*, so verenden sie* 29.

Wir begreifen also, was der Dichter mit der Einführung Leviathans sagen wollte; unter den Schöpfungen Gottes durfte dieses gewaltige und wunderbare Wesen, das Gottes Allmacht am lautesten verkündet, nicht fehlen. Aber wir würden aus dem Ψ allein nicht erklären können, wie man auf den merkwürdigen Gedanken gekommen ist, dass Leviathan ein Spielzeug Jahves sei. Das wird indess aus Job 40 deutlich.

So erklären sich Job 40 und Ψ 104 gegenseitig. Ψ 104 bestätigt unsere Exegese von Job 40; was wir in Job 40 vorausgesetzt fanden, dass Gott wirklich mit Leviathan spiele, das sagt Ψ 104 ausdrücklich. Und anderseits enthält Job 40 eine ganze Anschauungsreihe, von welcher in Ψ 104 nur das letzte Glied erhalten ist: hier heisst es nur, dass Gott mit ihm spiele; dort aber wird uns deutlich, wie es zu diesem Spielen gekommen sei.

Schon im Hiob war es nicht mehr deutlich, dass Leviathan ursprünglich das Tier des Chaos der Urzeit gewesen ist. In Ψ 104 ist diese Verdunkelung des Mythologischen noch weiter fortgeschritten. Da ist Leviathan nur noch ein grosses Meerungeheuer; er ist von Jahve geschaffen wie alle andern Tiere auf der Erde und im Meere. Dass er einst der Chaosdrache war, ist längst vergessen. Der Vers ist also zu betrachten als das letzte Restchen eines schon halb verklungenen Mythus[2]. Aus dem mythologischen Ungeheuer ist ein merkwürdiges Tier geworden.

1) יסף, genauer יסף opp יצא 30.

2) Die modernen Kritikern vielleicht naheliegende Vermutung, dass Ψ 104 seine Anschauung aus Hiob geschöpft habe (Cheyne), ist nicht zu begründen. Die Welt besteht nicht nur aus Menschen, die Bücher schreiben, und die sie abschreiben. Die moderne Kritik hat bisher die Bedeutung der mündlichen Tradition vielfach übersehen und ist allzu geneigt, bei jeder Berührung zweier Schriften auf literarische Abhängigkeit zu schliessen.

Job 3 8

Die das Meer [1] *bezaubert halten* [2], *mögen sie* [3] *verfluchen,*
Die Macht haben, Leviathan zu erwecken.

Die beiden Vershälften ergänzen sich gegenseitig. Leviathan und Meer sind einander parallel; das ‚Erwecken' [4] steht im Gegensatze zum ‚Bezaubern'. Das ‚Bezaubern' entzieht die Macht; das ‚Erwecken', das gleichfalls durch Beschwören geschieht, stellt sie wieder her. Demnach verhalten sich ארר und ערר wie Zauber und Gegenzauber. Die Voraussetzung ist also, dass Leviathan und das Meer im tiefen Zauberschlafe liegen; dass aber zuweilen der Bann gebrochen wird, und die Schlafenden erwachen.

Wer sind jene Mächte, die das ‚Bezaubern' und das ‚Erwecken' üben? Man hat sie gewöhnlich für menschliche Zauberer gehalten. Aber mit Unrecht. Das ‚Bezaubern' Leviathans ist nicht ein frevelhafter Eingriff in Gottes Naturordnung, sondern vielmehr die Bändigung einer finsteren, Gott widrigen Gewalt, geschieht also in Gottes Namen und Auftrage; dass

1) Die durch den Vocalbuchstaben gegebene Aussprache יֹ֫ Tag, wonach man Leviathan als den Sonnenfinsternisdrachen verstanden hat, ist unrichtig, da es sich hier um die Verfluchung der Empfängnisnacht handelt, wozu Tagesverflucher nicht geschickt sind. Herr Stud theol Gottfried Schmidt aus Hannover macht mich auf die Aussprache יָ֫ם Meer aufmerksam. Diese Aussprache ist aus Ps 74 13 f יָ֫ם ‖ לִוְיָתָן, Jes 27 1 לִוְיָתָן אֲשֶׁר בַּיָּם ‖ הַתַּנִּין, Job 41 23 יַ֫ם יָשִׂים כְּמֶרְקָחָה, Ps 104 25 יָ֫ם 26 לִוְיָתָן zu erweisen.

2) אר֫ ‚verfluchen' häufig in dem Sinne, dass dem ‚Verfluchten' seine eigentümliche Kraft entzogen werden soll: die (bisher fruchtbare) Erde wird durch ‚Verfluchung' unfruchtbar Gen 3 17; der Freie wird Knecht Jos 9 23; das Weib kann nicht gebären Num 5 18 ff; der Korb und die Backschüssel wird niemals voll Dt 28 17; der Mächtige wird kraftlos Num 22 6. Menschlicher ‚Fluch' ist oft nichts als ein eiteler Wunsch Prov 26 2; aber göttlicher ‚Fluch' wirkt. Daher ist אר֫ von Gott oder göttlichen Wesen gebraucht so viel wie ‚im Banne halten', ‚verzaubern'. Dasselbe gilt von dem parallelen (cf Mal 2 3 Ps 119 21 Dt 28 20) Worte נזר ‚schelten', ‚verbieten' Jer 29 27 Ruth 2 16; aber von Gott gebraucht, so viel wie ‚verhindern' Sach 3 2 Mal 3 11.

3) Die Nacht der Empfängnis Hiobs.

4) Dasselbe Wort gebraucht man vom Aufstören der Schatten in der Še'ol Jes 14 9.

auch das ‚Erwecken' nach Gottes Willen geschehe, wird durch das Wort העתידים ausdrücklich gesagt [1]).

Dass jene Mächte mehr als Menschen sind, wird zugleich durch das Gegenstück 4 erwiesen. Diese das Meer und Leviathan beherrschenden Gewalten ruft Hiob auf, um die Nacht seiner Empfängnis zu verfluchen; ebenso wie er im Vorhergehenden Gott aufgerufen hat, den Tag seiner Geburt ‚von oben' nicht heimzusuchen.

Demnach sind diese unteren Mächte von Gott beauftragte Engel.

Der Zusammenhang zeigt ferner, dass diese unteren Gewalten in der Nacht mächtig sind, während Gott selber die Herrschaft über das Tageslicht sich vorbehalten hat. Lassen sie Leviathan los, so verfinstern sich die Sterne der Dämmerung, und das Morgenrot erscheint nicht 9.

Alle diese Aussagen reihen sich harmonisch in das Bild ein, das wir bisher von Leviathan als dem Ungetüm der Tehom gezeichnet haben.

Auch sonst gehören Finsternis und Wasser im Chaos zusammen [2]), als drittes Prädikat kommt hinzu die Tiefe [3]) cf Job 41 24 [4]).

Vom Erwecken Leviathans redet auch Job 41 1. Der Vorstellung vom Zauberschlafe Leviathans ist parallel die besprochene, wonach Gott Leviathan am Ringe festhält und mit ihm spielt Job 40 25—29 Ψ 104 26 cf Henoch 60 16, oder die andere, wonach er Rahab in der Urzeit ‚geschweigt' hat Jes 30 7. Das sind verschiedene Darstellungen desselben Gedankens, dass die finstere Macht des Urmeers, obwol von Gott gebändigt, doch noch immer in der Tiefe lagert.

Ebenso ist das, was Job 3 vom ‚Bezaubern' des Meeres gesagt wird, dem ‚Beschwichtigen' des Meeres Ψ 89 10 Job 26 12 verwandt.

Demnach ist Leviathan auch in den Job 3 8 citierten Vor-

---

1) עיר imstande, bereit, bestimmt, beauftragt cf התעיר Job 15 28.
2) חשך על־פני תהום Gen 1 2.
3) geschlossen aus dem Gegensatz צלמות Job 3 4.
4) cf auch תהום רבצת תחת Gen 49 25.

stellungen ursprünglich das Chaosungetüm, das noch in der Gegenwart zuweilen Attentate auf die Schöpfung Gottes unternimmt: die Wogen des Meeres branden gegen das feste Land, die Finsternis versucht zuweilen, das Licht zu verdrängen [1]).

Damit ist indess nicht behauptet, dass der Dichter den Mythus noch gekannt und bewusst citiert habe. Solche mythologische Bilder, ursprünglich Teile eines grösseren Ganzen, können in der Tradition lange Zeit für sich weiterleben, besonders wenn sie, wie hier, an einer Naturbeobachtung ihren Anhalt haben.

Genauer ist zu sagen: Leviathan erscheint Job 3 8 noch deutlich als das personificierte Meer, was Job 40 f und Ψ 104 nicht mehr der Fall war. Das bedeutet, dass Job 3 den Mythus in ursprünglicherer Form enthält als die beiden andern Recensionen. Möglich, aber nicht notwendig ist, dass der Dichter noch von einem Zustande der Welt wusste, wo das Meer und Leviathan noch nicht ‚bezaubert' waren, wo Leviathan im Meere über die Welt herrschte, dh wo er der Chaosdrache war.

Behemoth.

Mit der Schilderung Leviathans ist Job 40 die eines Ungeheuers Behemoth verbunden, das ebenfalls für den Dichter ein Wesen der Gegenwart und zwar ein Tier ist [2]). Man deutet es herkömmlich als das Nilpferd und vermutet, dass der Name Behemoth ein hebraisiertes ägyptisches p-ehe-môu [3]) ‚Wasserochs' sei. Nun ist auch hier wol zuzugeben, dass Behemoth einzelne Züge des Nilpferdes trage [4]), wie Leviathan solche vom Krokodil. Doch ist auch beim Behemoth die Möglichkeit offen zu halten, dass es ursprünglich ein mythologisches Ungeheuer gewesen

1) Concret ist wol an dunkele, bewölkte Winternächte zu denken.
2) so besonders deutlich 15 ‚es frisst Gras wie ein Rind'.
3) cf Dillmann Hiob [4] 344.
4) so, dass es Gras frisst 15, cf weiter p 65.

und erst nachträglich ein furchtbares Tier der Gegenwart, das dem Nilpferd ähnlich ist, geworden sei [1]). —

Mythisches liegt 19 im Hintergrunde:

Er ist der Erstling der Wege Gottes [2]),
geschaffen, dass er das Trockne beherrsche [3]).

Bᵉhemoth ist der Erstling der Geschöpfe Gottes; es ist nach Prov 8 22, wo dasselbe von der Weisheit gesagt wird, nicht möglich, das Wort anders als zeitlich aufzufassen: Bᵉhemoth ist das erst erschaffene Wesen. Man erzählt sich demnach von Bᵉhemoth, wenn man die Geschichte der Schöpfung erzählt. So folgt, dass Bᵉhemoth mehr ist, als ein Tier; es ist ein Ungetüm der Urzeit.

Dieser Schluss wird dadurch unterstützt, dass der Dichter von Job 40 f Bᵉhemoth neben Leviathan schildert, den wir als ein Ungeheuer der Urzeit bereits erkannt haben.

Demnach dürfen wir annehmen, dass Bᵉhemoth und Leviathan ursprünglich die beiden Chaostiere gewesen sind.

Diese Annahme wird wiederum dadurch bestätigt, dass auch sonst — Jes 51 9 Job 26 12 f cf Jes 27 1 — zwei Chaostiere neben einander stehen; im babylonischen Kingu und Tiâmat.

Die Behauptung, Bᵉhemoth sei die erste Schöpfung Gottes, ist demnach der Nachklang einer älteren Vorstellung, wonach es einst vor den Jahveschöpfungen selbst schon existiert hat. —

Der zweite Halbvers beschreibt die Bestimmung Bᵉhemoths. Das Sätzchen ist dem 41 25b von Leviathan Gesagten ganz parallel:

1) Auch diese Untersuchung wird durch den Zustand des Textes sehr erschwert.

2) Bᵉhemoth gehört darnach in eine grosse Reihe. Dasselbe Prädikat erhalten:

der Urmensch Job 15 7

die Weisheit Prov 8 22 (wörtlich wie Job 40 19 von Bᵉhemoth) und sonst

das Gesetz Ass Mosis 1 12 f (für plebem ist legem zu lesen)

der Patriarch Israel, Incarnation des ersterschaffenen Erzengels Prec Joseph cf Schürer Gesch des jüd Volkes II 672

der ‚Menschensohn' = Christus Henoch 48 6 und sonst.

Diese Zusammenstellung giebt zu denken.

3) העשׂי יגשׁ חרבו die gebräuchliche Erklärung: ‚sein Schöpfer bringt an sein Schwert' wird von Dillmann mit Recht seltsam genannt. Andere Erklärungen bei Dillmann. Zu lesen ist העשׂי יגשׁ חרבו.

Leviathan ist geschaffen, die Tiefe zu beherrschen; Behemoth ist geschaffen, die Wüste zu regieren. LXX, die in beiden Fällen πεποιημένον ἐγκαταπαίζεσθαι ὑπὸ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ übersetzen, haben noch gesehen, dass die beiden Sätze einander parallel sind, und in beiden Fällen aus demselben Motiv [1]) dasselbe eingesetzt. Demnach ist Behemoth ursprünglich vor der Weltschöpfung der Herr der Trocknis, Leviathan der Wassertiefe gewesen.

Wir haben hier also die Voraussetzung, dass die älteste Welt Wüste und Wasser — nicht fruchtbarer Ackerboden — gewesen sei. Dieselbe Voraussetzung haben wir bereits für Ψ 74 14f [2]) constatiert.

Dasselbe hören wir über Leviathan und Behemoth Henoch 60 7—9 [3]).

7 *Und an jenem Tage werden zwei Ungeheuer* [4]) *verteilt werden* [5]), *ein weibliches Ungeheuer genannt Leviathan, um in dem Abgrund* [6]) *des Meeres über den Quellen der Gewässer* [7]) *zu wohnen.* 8 *Das männliche aber heisst Behemoth, welches mit seiner Brust* [8]) *einnimmt eine öde Wüste, Dêndâin* [9]) *genannt . . . . .* 9 *Und ich bat jenen andern Engel, dass er mir die Macht* [10]) *jener Ungeheuer zeigen möchte, wie sie geschieden wurden an einem* [11]) *Tage, und das eine in die Tiefe des Meeres, das andere auf das Festland der Wüste gesetzt wurde.*

---

1) aus Scheu vor der Mythologie. 2) cf p 43.

3) Der Text des Henoch liegt für Cap 60 nur in äthiopischer Übersetzung aus dem Griechischen vor; das Griechische ist seinerseits wiederum Übersetzung aus dem Hebräischen. Man darf sich daher nicht wundern, wenn im gegenwärtigen Text manches Unverständliche mit unterläuft, das man deshalb dem Original noch nicht aufzubürden braucht.

4) κῆτος, Variante: Löwe.

5) Der Sinn war, wie es scheint, ursprünglich: an jenem Tage (dh dem Tage, wo dieses offenbart wurde) wurden verteilt (= geschieden 9) etc.

6) [im Babylonischen der nakbu cf Jensen Kosmol 243—253]. Z

7) Leviathan liegt im tiefsten Grunde, wo die ‚Quellen' des Meeres sind. 8) Brust?

9) [vielleicht das babylonische dannînu, Festland, im Gegensatze zum Meere cf Jensen Kosmol 161]. Z

10) Die Frage nach ihrer ‚Macht' (= Bestimmung?) wird 24f beantwortet.

11) Corruption für: an jenem Tage?

IV Esra 6 49—52.

49 *et tunc* (am fünften Tage) *conservasti duas animas. Nomen uni vocasti Behemoth* (Maz Vehemoth, Sg Enoch) *et nomen secundi vocasti Leviathan,* 50 *et separasti ea ab alterutro; non enim poterat septima pars, ubi erat aqua congregata* [1]*), capere ea.* 51 *Et dedisti Behemoth unam partem, quae siccata est tertio die, ut habitet in ea, ubi sunt montes mille* [2]*),* 52 *Leviathan autem dedisti septimam partem humidam, et servasti ea, ut fiant in devorationem, quibus et quando vis* [3]*).*

Hier hören wir wiederum, dass Leviathan die Tiefe, Bᵉhemoth das Trockne beherrscht. Es ist ausgeschlossen, dass beide Stellen das aus Job 40f geschlossen haben. Dazu kommt, dass IV Esra die Entstehung jener Wesen in die Urzeit setzt, und dass Henoch sogar noch weiss, dass Leviathan weiblichen, und Bᵉhemoth männlichen Geschlechtes sei [4]); ebenso wie im Babylonischen Tiâmat und Kingu Weib und Mann sind. Wir haben demnach in IV Esra und Henoch zwei von Job 40f unabhängige Traditionen, die uns eine sehr erwünschte Bestätigung unsrer Auffassung von Job 40f gewähren.

Hiermit ist übrigens auch die Möglichkeit, dass בהמות = p-ehe-môu = Wasserochse sein könne, ausgeschlossen; auch ist kein Grund abzusehen, das Wort für unsemitisch zu halten.

Die übrigen Verse geben uns nur eine geringe Ausbeute:

15—18 handelt von Bᵉhemoths Speise und Gestalt.

20 schildert, wie es scheint, sein Reich; die Tiere des Feldes sehen ihm staunend zu [5]). Der Vers ist die Parallele zu 41 26.

21ff reden von dem Ort, wo es sich aufhält:

18 In die Öde [6]) *lagert es sich unter Lotosbäumen,*
in Versteck von Rohr und Schilf.

---

1) cf IV Esra 6 42. 2) misverstanden aus Ψ 50 10 cf p. 69 A 1.

3) Die Tradition über Leviathan und Bᵉhemoth im Judentum Ap Bar 29 4 und bei Dillmann Henoch 183.

4) ‚Übrigens ist nach der abweichenden Vorstellung des Targ Jerusch Livjathan das männliche der beiden Tiere' Dillmann Henoch 184. Nach anderer Tradition werden der Leviathan נחש בריח und der Leviathan נחש עקלתון als Mann und Weib gedacht Eisenmenger I 401. Ebenso unterscheidet man zwei Behemoth Eisenmenger I 402.

5) In 20a ist das Praedikat ישאירלי ‚sehen ihm zu', in 20b das Subjekt ‚alle Tiere des Feldes' deutlich.

6) [ח]שכ scheint nicht zu 20 zu gehören.

22 Eichen [1]) *bedecken, beschatten es* [2]),
es umgeben die Pappeln des Baches.
23 *Wenn der Strom* ebbet [3]), *zittert es nicht,*
bleibt unerschrocken, wenn der Fluss [4]) *hervorbricht.*

24 [5]) handelt vom Fange Behemoths durch Gott; der Passus ist der folgenden Schilderung vom Fange Leviathans parallel.

Demnach wird der ganze Abschnitt folgenden Inhalt gehabt haben: Alle Tiere des trocknen Landes verehren in Behemoth ihren Gebieter. Es lagert sich ins Rohr, und obwol kein Wassertier, erschrickt es doch vor Ebbe und Flut nicht. Nur Gott selber vermag es zu zwingen.

In solchen Worten klingt deutlich Ägyptisches durch: der ‚Strom', die Nilüberschwemmung, die Lotosbäume, das Nilschilf. Aber wenn auch dem Dichter Ägyptisches vor Augen gestanden haben mag, so ist doch anderseits zu beachten, dass auch in den babylonischen Recensionen das Schilf das älteste Gewächs ist [6]) — es gedeiht in der chaotischen Welt des Sumpfes —; dass ferner יאר zwar auch ein Name des Nils ist, aber zugleich das Gebiet Leviathans bezeichnet Job 41 24; schliesslich dass auch für das Urmeer die Überschwemmung charakteristisch ist cf Ψ 89 10f etc.

Das Bild, das die Verse 20—24 malen, lässt sich also — soweit der Text deutlich ist — als abgeblasste Schilderung eines ursprünglich mythologischen Ungeheuers auffassen. Jedenfalls

---

1) Die Wiederholung צאלים ist ganz unerträglich; LXX *δένδρα μεγάλα* las vielleicht אלים. 2) צללו Pi.

3) עשק bedrücken, übervorteilen giebt keinen Sinn. LXX *ἐὰν γένηται πλημμύρα* scheint geraten. שקע Am 9 5 (8 8 נשקע) ‖ עלה ist Terminus vom Fallen des Nils. Die Nilebbe steht voran, weil sie Behemoth aus seinen Schlupfwinkeln vertreibt.

4) יַרְדֵּן wird übersetzt ‚ein Jordan', denn der Jordan selber hat keine ‚Nilpferde'. Indess die Construction ‚ein Jordan' ist unbelegbar, und der Sinn sonderbar: wer spricht vom Jordan, wenn es sich um den viel grösseren Nil handelt? ein Niltier fürchtet sich vor dem Jordan gewiss nicht. Das יר als יאר zu fassen ‖ נחר, wie sonst.

5) Für 24 ist anzusetzen:

בן אל יזיחו בעיניו יקחנו במוקשים ינקב

Darin ist deutlich אל ‚Gott'; יקחנו ‚er fängt ihn', במוקשים ‚mit Sprenkeln'; für ינקב mag man יקיזנו ‚er umstellt ihn' vermuten.

6) Auch das Wort קנה kehrt in den babylonischen Mythen wieder.

stossen diese Verse das im vorigen gewonnene Resultat, dass Behemoth ursprünglich das eine Chaostier gewesen sei, nicht um.

Bestätigt werden diese Ergebnisse durch Hülfslinien, die aus zwei anderen Notizen zu ziehen sind.

Der Abschnitt Jes 30 6ff trägt, von später Hand, die Überschrift משא בהמות נגב. Dieselbe ist nach der Analogie anderer משא-Überschriften im Jesaiasbuche auf ein auffallendes Wort im Nächstfolgenden zu beziehen; als solches empfiehlt sich in 7 das schon erklärte [1]) רהב המשבת. Dies sehr seltene Wort konnte am leichtesten die Aufmerksamkeit des Lesers auf sich ziehen. Darnach ist die Überschrift zu übersetzen: Orakel über das Ungetüm Ägyptens [2]). Wir erhalten hier also eine Gleichung רהב und בהמות; davon ist רהב das nom propr aus der Mythologie, in בהמות aber, das wie ein Eigenname gebraucht wird, hört das hebräische Ohr noch das appellative ‚Ungetüm' heraus. —

Eine andere Gleichung gewinnen wir aus Ψ 68 31 [3]).

[Jahve] [4]) *hat* [5]) *gescholten die Tiere* [6]) *des Schilfes,*
die Versammlung der Götter [7]), *die Volks*gebieter [8]).
Das aufgewühlte Meer [9]) *machte er lauterer als Silber* [10]);
versprengte die Völker, die am Krieg ihre Lust hatten.

---

1) cf p 39.

2) Diese Übersetzung bei Delitzsch. גב ist apokalyptischer Geheimname für Ägypten Dan 8 9 11 5ff; im Texte des Jesaias steht dafür מצרים; danach ist die Zeit der Überschriften zu bestimmen.

3) Vierfüssige Verse, Doppeldistichen. — Über die bisherigen Übersetzungen cf die Commentare.

4) Dem Satze fehlt das Subjekt, dem Verse eine Hebung.

5) Der Ψ ist eine kleine Apokalypse; er beschreibt die Erscheinung Jahves zum jüngsten Gerichte; das Tempus solcher Schilderungen — man vergleiche die verwandten Stücke Nah 1 Hab 3 Ψ 76 82 118 etc — ist ganz gewöhnlich das Pf; so auch Ψ 68 9 19 23 25 26.

6) חית kann Sg oder Pl sein; die Entscheidung über solche Fragen ist nur aus dem Zusammenhange zu nehmen; ich ziehe der Parallele wegen den Pl vor.

7) אבירים Götter, Engel wie Ψ 78 25 לחם אבירים ἄρτος ἀγγέλων. אלהי ישראל = צור ישראל = קדוש ישראל = אביר יעקב Gott Israels. — עדת אבירים wie מוד קדשים Ψ 89 8 und עדת־אל Ψ 82 1. woselbst auch eine ‚Schelt'rede gegen die ‚Versammlung der Götter' gegeben wird.

Der Vers schildert Gottes Gericht über die Völkerwelt; nach 32 hat der Dichter besonders Ägypten und Äthiopien im Auge. Er vergleicht die krieglustigen Nationen, die Jahve versprengt, mit einem Kot aufwühlenden Meere, das Jahve ‚mehr als Silber läutert'. — Zugleich aber mit dem Gerichte über die Völker ergeht das Gericht über ihre Götter; das sind nach jüdischer Lehre die von Gott zu ‚Volksgebietern' eingesetzten Engel, die aber ihren göttlichen Auftrag zur Bedrückung der Unschuldigen misbraucht haben [1]). Diese Völkerherren aber heissen zugleich ‚Tiere des Schilfes'. Es giebt also ‚Schilftiere', die zugleich Götter sind, über Völker gebieten und dem Meere parallel stehen.

Diese scheinbar so disparaten Prädikate ordnen sich doch, wenn man sie nach den bisher gefundenen Resultaten versteht, zu einem einheitlichen Bilde zusammen.

Die Tiere des Schilfes stehen dem Meere parallel, ebenso wie sonst die Chaoswesen, Rahab Jes 51 9f Ψ 89 10f Job 26 12 und Leviathan Ψ 74 13f Job 3 8, mit dem Meere alternieren.

Ψ 68 nennt diese Wesen ‚Schilftiere'; das Schilf [2]) ist nach

---

8) Das Misverständnis des Schreibers hat neben אבירים ‚Stiere' בעגלי ‚mit Kälbern' gesetzt; was die so entstandenen ‚Völkerkälber' bedeuten können, möge man bei den Exegeten nachsehen. Zu lesen ist בעלי. Die Engel der Völker heissen bei Daniel ihre שרים, so שר־פרס, שר־יון etc; die ältere Sprache redet vom בעל ערי, בעל הדין, בעל הדברים etc.

9) התרעעה בתרעעה ‚dieses Versglied ist sehr dunkel. Schwerlich kann der Text in seiner ursprünglichen Gestalt erhalten sein' (Olshausen).

רעש Qal Wasser aufwühlen; רעש das getrübte Wasser, opp שקק Ez 34 18 das abgeklärte Wasser, das sich gesetzt hat; רעש Kot, den das Meer aufwühlt Jes 57 20; נרעש Nif aufgewühlt sein (von der Quelle); Hithpa sich aufwühlen (Prov 6 3 תרעעה לך nach LXX ἵσθι μὴ ἐκλυόμενος = אל תתרפה sei nicht lässig).

Zu dem Particípium fehlt das zugehörige Substantiv; im Verse fehlt eine Hebung. Das fehlende Wort steckt in עמים, das in עם Volk und ים Meer zu trennen ist.

10) בחני בדד LXX τοὺς δεδοκιμασμένους τῷ ἀργυρίῳ Σ ὡς δοκιμὴν ἀργυρίου Vulg qui probati sunt argento Targ geläuterter mehr als Silber, lasen die ersten drei Buchstaben בחנ; nach Targ בחנה בחנה.

1) Ψ 82 Jes 24 21ff cf Job 21 22.

2) beide Male steht das Wort קנה.

Job 40 21 die Wohnstätte Behemoths; es kommt schon im babylonischen Chaosmythus vor.

Ψ 68 redet — wie der Zusammenhang zeigt — von mehreren ‚Tieren des Schilfes', Job 40 nur von einem Behemoth; ebenso stehen neben Rahab die Rephaim Ψ 40 5.

Demnach hat man die ‚Schilftiere' als die Wesen des Chaos aufzufassen. —

Der Beweis für die Richtigkeit dieser Deutung ist darin zu geben, dass man von hier aus im stande ist, die ganze Stelle zu verstehen.

Dass das Wort גער ‚Schelten' in diesem Zusammenhange term techn ist, wird später gezeigt werden [1]).

Das Regiment, das die ‚Schilftiere' führen, wird als ein aufgewühltes Meer dargestellt; man vergleiche dazu Job 41 23. Das ist das Bild des Chaos cf auch Ψ 89 10.

Das Kot aufwühlende Meer wird am jüngsten Tage von Jahve ‚geläutert'; ganz parallel sind die Ausdrücke ‚beschwichtigen' Ψ 89 10, ‚beruhigen' Job 26 12, ‚schweigen' Jes 30 7, die vom Meere der Urzeit gebraucht werden.

Der Chaosmythus wird hier eschatologisch gedeutet und auf die Israel feindlichen Völker angewandt; dasselbe geschieht Jes 30 7 Ψ 87 4 Jes 27 1 cf Jes 51 9f Ψ 74 12ff.

Welche Gedanken in dieser Ausdeutung ausgesprochen sind, ist im Vorhergehenden [2]) gezeigt worden: das Schalten der ‚kriegliebenden' dh mordenden und raubenden Feinde Israels wird als eine Verkehrung aller Ordnungen Gottes, als ein neues Chaos bezeichnet; das Judentum hätte für das Grauen, das es vor den Weltreichen empfand, zugleich für den Glauben, dass sein Gott auch über diese siegen werde, keinen bezeichnenderen Ausdruck finden können.

Bei dem Gerichte über die Völker fällt der Ausdruck ‚versprengen' פזר wie Ψ 89 11.

Das feindliche Volk, das durch das Chaos symbolisiert wird, ist Ägypten wie Jes 30 7; auch Jes 51 9f und Job 40f fliesst Ägyptisches ein.

Das Charakteristische dieser Stelle ist, dass die Chaos-

1) Job 38 steht das parallele גזר cf p 59 A 2.

2) cf 32 39 44 47f.

ungetüme als die Götter der Völker verstanden werden. Das mag auch die Voraussetzung von Ψ 40 5 sein.

Darin tritt noch der uralte Gedanke hervor, dass die Chaosungetüme eigentlich Götter sind.

So liegt an allen drei Stellen, wo von Bᵉhemoth und den Schilftieren gesprochen wird, der Chaosmythus im Hintergrunde [1]).

Der Drache im Meere.

Wir hatten bisher in der Gesellschaft von Leviathan untergeordnete Wesen: ‚die Drachen auf dem Meere' Ψ 74 13f gefunden. Diese Drachen sind mit den בני שחץ Job 41 26, den ‚Helfern Rahabs' Job 9 13, den ‚Feinden Jahves' Ψ 89 11 und den ‚Schrecknissen' Ψ 104 26 zu combinieren. — Auch in anderen Stellen treten solche תנינים im AT auf. Die Drachen sind schlangenartige Wesen, mit schrecklichem Gift. Zuweilen gelten sie als Landtiere Ex 7 9ff Dt 32 33 Ψ 91 13. An anderen Stellen sind sie Bewohner des Wassers: das sind ‚die grossen Tanninim', im Unterschied von dem Gewimmel der Fische Gen 1 21. Wie Rahab oder Leviathan der Tᵉhom, dem Meere parallel steht Jes 51 9f Ψ 89 10f Job 26 12 Ψ 74 13f, so stehen die ‚Drachen' und die ‚Fluten' תהמות neben einander Ψ 148 7. Wenn also Rahab und Leviathan mythische Personifikationen der תהום sind, so haben wir die Drachen als Personifikationen der תהמות, der Wogen des Meeres Ψ 89 10, anzusehen.

Die religiöse Phantasie hat sich auch Quellen als Wohnsitze von Drachen gedacht. Als einziger Rest dieser Vorstellung ist uns der Name einer Quelle bei Jerusalem ‚Drachenquelle' עין התנין Neh 2 13 überliefert. Auch diese Anschauung bringt die Drachen mit dem Wasser und der Tiefe zusammen.

---

1) Das mythologische בהמות liegt nicht vor Ψ 50 10 בהמות בהררי אלף. Nach der Parallele אלף | לי ‖ ידעתי | עמדי ist אלף als Impf Qal von אלף ‚lernen, gelernt haben' zu fassen. Ein ander Mal wird das Impf יאלף geschrieben Prov 22 25. Die falsche Auffassung von אלף als ‚tausend' hat zu der Correctur בהררי für בהרים (LXX κτήνη ἐν τοῖς ὄρεσιν καὶ βόες) geführt; בהמות בהרים | כל־היתו יער ‖ (LXX Peš Targ Graetz) כל עוף | זיז שדי מרום. Demnach ist der Satz zu übersetzen: ‚die Tiere auf den Bergen kenne ich'.

Ausser diesen תנינים wird auch von einem einzelnen תנין gesprochen, der Rahab oder Leviathan beigeordnet ist Jes 27_1 51_9.

Wieder andere Stellen nennen das Hauptungeheuer selber תנין.

Job 7_{12}

Bin ich das Meer oder der Drache,
dass du eine Wache wider mich aufstellst?

Die Parallele macht deutlich, dass der Drache hier das Meeresungetüm ist [1]). Das Ausstellen der Wache setzt voraus, dass dies Ungeheuer noch am Leben ist und vielleicht gefährlich werden könnte. — Hier liegt also eine ähnliche Vorstellung vor, wie diejenige, die wir zu Job 40_{25}—$_{29}$ 3_8 vermuteten p 50ff 60ff. Dort war der Leviathan mit dem Ringe gefesselt oder durch Beschwörung gehalten, hier wird der Drache bewacht. In allen drei Stellen ist er noch in der Gegenwart vorhanden, ein feindliches, unheimliches Wesen, aber doch in Jahves Gewalt. Allen Stellen liegt dieselbe mythische Naturanschauung zu Grunde, vom Meere, das der Schöpfung Jahves feindlich ist, aber doch von Jahve in Schranken gehalten wird. —

Man beachte, dass Tannin wie ein Eigenname ohne Artikel gebraucht wird; ebenso schon Jes 51_9.

Ganz ähnlich ist Ψ 44_{20} [2])

Denn du hast uns geschändet anstatt des Drachen [3]),
Finsternis über uns gedeckt.

---

1) so Dillmann zur Stelle. An die Beobachtung der Nilüberschwemmung oder der Krokodile ist hier nicht zu denken; ‚vielmehr erwartet man hier Wesen, gegen die Gott selbst Wache hält' (Dillmann).

2) Sechsfüssige Verse.

3) Die gewöhnliche Übersetzung: ‚du hast uns zermalmt an der Stätte der Schakale' nimmt man in dem Sinne, dass die frommen Israeliten in die Wüste vertrieben seien, oder dass Palästina selbst eine Wüste geworden sei etc. ‚Diese Deutungen befriedigen wenig' Olshausen. — LXX ἐν τόπῳ κακώσεως Vulg in loco afflictionis haben wol wie hebr Text תנים gelesen und an eine Ableitung von תוה gedacht; Peš ܒܬܪ̈ܥܐ כבאת liegt בתנים תנין zu Grunde, was hier als תַּנִּין aufgefasst ist. Ebenso ist תנין zu תנים Ez 29_3 32_2 verschrieben; umgekehrt Threni 4_3. (Jer 14_6 ist der hebr Text richtig — gegen Siegfried Stade Lexicon). — Targ רהוטין Α σειρήνων lasen wie der hebr Text תנים. Ap Bar 10_8 advocabo Sirenes de mari verwechselt die תנינים, die zum Meer gehören,

Wie Job 7 12 der gequälte Gerechte klagt: bin ich denn der Drache, dass du mich beständig beobachten musst?, so klagt hier das Volk: du behandelst uns, als ob wir der Drache wären, dem ja freilich ‚Schändung' und Finsternis gebühren.

Aus der Stelle ist zu entnehmen, dass Drache und ‚Schändung' zusammengehören; wir haben denselben Zusammenhang bereits Jes 51 9 Ψ 89 11 Job 26 13 gesehen — Ψ 89 11 auch den Ausdruck רהב — und seine ursprüngliche Bedeutung zu Job 26 13 p 37 (cf Ψ 74 14 p 43) erörtert.

Auch dass der Drache, als er von Jahve geschändet wurde, mit Finsternis zugedeckt dh in die dunkele Tiefe geworfen ist, schliesst sich dem bisher gewonnenen Bilde an, in dem mehrfach Finsternis und Wassertiefe zusammengehörten cf zu Job 3 8 p 60.

Auch hier ist Tannin ebenso wie Job 7 12 ein Eigenname, und genau so wie dort wird auch hier die Erzählung von Tannin als bekannt vorausgesetzt.

Ez 29 3—6a [1])

3 *So spricht Jahve: siehe ich will an dich,*
Pharao du grosser Drache [2]),
der mitten in seinen Strömen lagert;
der spricht: Mein sind die Ströme [3]),
ich habe sie gemacht.
4 *Ich lege Haken in deine Kiefer,*
und lasse die Fische deiner Ströme an deinen Schuppen kleben.
Ich hole dich heraus mitten aus deinen Strömen,
und alle Fische deiner Ströme [4]).

---

und die תנינים, die eine eigentümlich klagende Stimme haben und hier zur Mitklage aufgefordert werden. — בתוכיו Ψ 44 20 ist nach Hos 2 1 = anstatt. — Auf dem richtigen Wege zum Verständnis der Stelle ist Olshausen gewesen, ohne aber dasselbe erreicht zu haben.

1) Die Übersetzung folgt der Ausgabe Cornills; Abweichungen von Cornill sind angegeben. — Die Stücke Ez 29 3—6 32 2—8 sind nicht in strengem Sinne ‚poetisch', sondern gehören der p 45 A 2 besprochenen Mittelgattung an. 2) תנין cf p 70 A 3 LXX τὸν δράκοντα.

3) Cornill liest nach Targ Peš יאי. Hebr יא־י ist als Plural zu fassen, LXX οἱ ποταμοί, ebenso auch 9. Regelmässig steht in diesem Zusammenhange der Plural.

4) 4c ist als Halbvers kaum zu entbehren; Übersetzung nach LXX A. — Das dreimalige דגת יאוריך ist allerdings sehr anstössig.

5 *Ich werfe dich in die Wüste*
und alle Fische deiner Ströme;
aufs freie Feld sollst du fallen,
wirst nicht bestattet noch begraben.
Den Tieren der Erde und den Vögeln des Himmels
gebe ich dich zum Frasse,
6 *dass alle Bewohner Ägyptens erkennen,*
dass ich Jahve bin.

Ez 32 2—8.

2 *Menschenkind, hebe ein Klagelied* 1) *an über Pharao, den König von Ägypten, und sprich zu ihm:*
*Einem Löwen*männchen *glichest du* 2),
. . . . . .
Du warst wie der Drache 3) *im Meere,*
brachst hervor mit seinen Strömen 4);
trübtest das Wasser mit deinen Füssen
und wühltest seine Ströme auf.
3 *So spricht Jahve:*
so breite ich mein Netz über dich,
ziehe dich auf in meinem Garn;
4 *ich werfe dich ans Land,*
aufs freie Feld will ich dich schleudern 5).
Die Vögel des Himmels sollen sich auf dir niederlassen,
das Getier der ganzen Erde sich an dir sättigen.
5 *Dein Fleisch will ich auf die Berge werfen*
mit deinem Aase 6) *die Täler füllen* 7).

---

1) Das Klagelied umfasst nur die drei (metrischen) Verse von 2 (Cornill); das Übrige ist dann wieder rythmische Prosa.

2) Cornill hat richtig gesehen, dass zwei Worte im Verse fehlen, aber seine Vermutung:

‚Ein Völkerleu (kommt) über dich עליך;
wie איך bist du dahin‘

empfiehlt sich nicht; im Folgenden kommt nicht ein Völkerleu (Nebukadnezar), sondern Jahve selbst über Pharao. LXX *λέοντι ἐθνῶν ὡμοιώθης* lesen לכפיר und vielleicht דמית; statt גוים ist גורים zu lesen; zu כפיר גורים cf כפיר אריה Jud 14 5; כפיר ‖ תנין Ψ 91 13.

3) תנין LXX *ὡς δράκων.*

4) Die seit Ewald gebräuchliche Conjektur בנהירותיך ‚du sprudeltest mit deinen Nüstern‘ konnte nur so lange als nötig erscheinen, als man die Gleichung Drache = Meer nicht erkannt hatte. — Beide Male entweder נהרתיך oder נהרתם.

5) 4b als Halbvers nicht zu entbehren.

6 *Das Tiefland soll deinen Eiter* [1]) *trinken,*
die Rinnsale sollen sich von deinem Blute füllen.
7 *Ich verhülle bei deinem* Untergang [2]) *den Himmel,*
und kleide seine Sterne in Schwarz.
Die Sonne verhüll ich in Gewölk,
der Mond lässt nicht leuchten sein Licht.

Man erklärt diese Schilderungen des Unterganges Pharaos als Allegorieen; der Prophet habe als ein naheliegendes Bild für den Pharao das Krokodil gewählt und Pharaos Besiegung als Fang eines Krokodils dargestellt [3]). Es ist richtig, dass der תנין hier die Gestalt eines Krokodiles hat: 29 4 redet von seinen Schuppen; aber es fragt sich, ob dieser תנין ein einfaches Krokodil sei.

In den Mund des Krokodils passt wol die Rede: ‚mein sind die Ströme', aber doch nicht die: ‚ich habe sie gemacht' 29 3 9. Das Krokodil kann vielleicht Herr, aber nicht der Schöpfer des Nils sein. — Auch hat der ganze Zusammenhang manches, was auch über eine sehr poetische Darstellung des Krokodilfanges weit hinausgeht: besonders die grossartige Schilderung, wie der Leib des Drachen Berge und Täler füllt, und von seinem Blute die Bäche fliessen 32 5f, oder wie bei seinem Untergange Sonne und Mond sich verfinstern 32 7f.

Man hat bei der Exegese zwischen Allegorieen, die der Verfasser erdichtet, und solchen Stoffen, die er vorgefunden und seinerseits allegorisiert hat, deutlich zu unterscheiden. Bei den ersteren ist das Prius im Geiste des Schriftstellers der Gedanke, bei den zweiten das Bild. Beide Stilgattungen sind daran zu erkennen, dass in der erdichteten Allegorie der Zusammenhang

---

6) רמיתך Vulg sanie tua Σ Peš = רִמָּתֵךְ deine Fäulnis, dh dein faulendes Aas.

7) Die Streichung des Verses bei Cornill ist unnötig. Das Füllen der Berge und Täler ist allerdings ‚völlig sinnlos bei einem Krokodil', aber bei dem ‚grossen Drachen' des Meeres recht wol zu denken.

1) Hitzig nach LXX צאחך, in diesem Falle die aus dem Aase ausfliessende Flüssigkeit.

2) ‚bei deinen Erleschen' — der Meeresdrache erlischt? vielleicht בבלותך.

3) So zB Smend, der indess p 255 auch an Mythologisches (den grossen Meerdrachen und das Sternbild des Drachen) erinnert cf p 77 A 1.

durch den Gedanken gegeben ist, dabei mag das Bild hie und da unnatürliche Züge erhalten haben; bei dem allegorisierten Stoff ist der leitende Faden in dem Bilde zu suchen; dabei mag einzelnes in die Deutung nicht aufgegangen sein [1]).

Nun enthalten die obigen Schilderungen vieles, was auf Pharao gar nicht gedeutet werden kann. Von Pharao lässt sich nicht sagen, er sei Schöpfer des Nils 29 3. — Ebenso, dass der Drache mit seinen Füssen die Ströme getrübt habe 32 2, spottet jeder Deutung. Und doch hat der Prophet grade diesen Zug wiederholt: wenn Mensch und Tier aus Ägypten vertilgt sind, werden die Ströme wieder glatt werden wie Öl 32 13f. Woher dies seltsame Interesse Ezechiels für die Klarheit des Nilwassers? — Besonders einleuchtend wird dies Argument, wenn man diese ‚Allegorieen' etwa mit Ψ 80 vergleicht, wo alle Hauptzüge deutbar sind, während hier das Bild die Deutung völlig überwuchert.

Daher ist der Schluss unabweisbar, dass der Stoff von Ez 29 32 nicht vom Schriftsteller ad hoc erfunden, sondern von ihm übernommen ist. Wir haben hier nicht eine erdichtete Allegorie, sondern eine allegorisierte Erzählung.

Wer ‚der Drache im Meere' ursprünglich gewesen ist, wird aus dem Zusammenhange deutlich. Er ist der Herr, der Schöpfer des Stromes 29 3; beide Stellen erläutern sich gegenseitig: er selbst behauptet, der Schöpfer des Stromes zu sein, aber er ist nur zusammen mit dem Strom entstanden. Ja in gewissem Sinne ist er der Strom selbst: 32 2 ‚du brachest hervor in seinen (des Meeres) Strömen' wird von ihm dasselbe Wort gebraucht, das sonst für das erste Losbrechen des Meeres Job 38 8 und für das Anstürmen der Nilflut Job 40 23 vorkommt. — Daher ergeht auch das Gericht über den Drachen und den Strom zugleich 29 10; der Drache wird gefangen, der Strom ausgetrocknet 30 12. Nachher heisst es, dass das Drachenblut die Erde tränke und die Bäche fülle 32 5f.

---

1) Ich nehme in diesen und ähnlichen Ausführungen Jülichers meisterhafte Untersuchungen über die Stilgattungen der Parabel und Allegorie auf und bekenne gern, dass diese Ausführungen kaum existieren würden, wenn nicht Jülichers ‚Gleichnisreden Jesu' vorausgegangen wären.

So ist also aus den Ezechielstellen allein schon zu erweisen, dass der ‚Drache' ein mythisches Ungeheuer, die Personifikation des ‚Meeres' oder des ‚Stromes', ist. Dieser Befund wird erhärtet durch Jes 27 1 51 9 Job 7 12 Ψ 44 20, wo Tannin eben dasselbe bedeutet.

Auch der Name ‚grosser Drache' Ez 29 3 hat in der babylonischen ‚grossen Schlange' [1]) ihr Gegenstück.

Es bleibt die Aufgabe übrig, nach der zu Ψ 74 p 43f entwickelten Methode den Mythus, den Ezechiel voraussetzt, zu reconstruieren.

Das Element des Drachen ist das Wasser, in dem er ‚lagert' (רבץ cf תהום רבצת התח Gen 49 25) 29 3, mit dem er ‚hervorbricht' 32 2. Dies Wasser scheint das ‚Meer' zu sein 32 2; anderseits ist es deutlich der Nil 29 3 etc, wie denn auch der Drache als Nilungetüm, als Krokodil, vorgestellt wird 29 4. Der Nil spielt so sehr eine Hauptrolle in dem ganzen Mythus, dass man kaum annehmen darf, der Prophet habe ihn erst nachträglich eingetragen. Der Drache hatte gewiss schon vor Ezechiel die Gestalt des schuppigen Krokodils 29 4. — Wir nehmen also deutlich ägyptische Züge an dem Mythus wahr; man könnte den Mythus als Beschreibung der Nilüberschwemmung verstehen. Ägyptisches constatierten wir ebenso bei Leviathan und Behemoth Job 40 und sonst [2]).

Neben dem Drachen erscheinen andere Wassertiere, ‚das Fischgeschlecht seiner Ströme' 29 4 etc, allegorisiert als Verbündete Ägyptens כמכי מצרים 30 6 עזריה 30 8. Diese Wesen entsprechen also den עזרי רהב Job 9 13, den Tanninim Ψ 74 13, den ‚Feinden' Jahves Ψ 89 11, den ‚Stolzen' Job 41 26 etc.

Die charakteristische Eigenschaft des Drachen ist der Hochmut. Dieser Zug ist eine Hauptsache, bei dem Bilde des Drachen sowol wie Pharaos. Ein hoffärtiges Wort wird dem Drachen in den Mund gelegt 29 3; wie viel dem Propheten darauf ankam, beweist, dass er es wiederholt 29 9; und von Pharaos frevelhaftem Übermut redet in der Deutung fast jede Zeile.

Auch die Art des Hochmuts ist bei beiden ähnlich. Ägypten hat sich über die Völker erhoben, hat über die Völker herrschen wollen 29 15. Aber Jahve ‚demütigt' die ‚stolze Hoffart' des

1) cf p 42 A 3. 2) p 48 61 65.

Weltherrschers. Der Gedanke ist dabei, dass solche Macht in menschlicher Hand ein Attentat gegen Jahve sei [1]).

Der Drache sagt: ‚die Ströme sind mein; ich habe sie gemacht' 29 3 9. Dies Wort ist eine Lästerung Jahves: der Drache ‚geberdet sich in seinem Übermut, als ob es keine göttliche Kraft mehr über ihm gäbe' (Smend). Er macht Jahve die Herrschaft streitig; so dass der Gott beweisen muss, ‚dass er Jahve ist'. —

Die Herrschaft Ägyptens war eine Herrschaft der Schrecken. ‚Es hat Schrecken verbreitet im Lande der Lebendigen' 32 32.

Der Drache trübt mit seinen Füssen das Meer 32 2. Jahve sorgt dafür, dass der Strom wieder glatt wird 32 13f. Offenbar soll mit diesem Bilde das Schreckliche, Feindliche der Drachenherrschaft gemalt werden. —

Wir haben alle diese Züge schon an andern Stellen gefunden, des Drachen Weltregiment, Hoffart und Lästerung Ψ 89 74 Jes 27 Job 41 24ff, die Trübung des Wassers Ψ 89 10 Job 41 23 Ψ 68 31, das Jahve wiederum ‚klärt' Ψ 68 31 und ‚beruhigt' Job 26 12 Jes 30 7.

Der Fang des Drachen wird verschieden dargestellt; Jahve legt ihm Haken in die Kiefer 29 4 oder breitet Netz und Garn über ihn aus 32 3. Dabei bleiben die Fische an seinen Schuppen hängen 29 4.

Es ist sehr interessant, bei Ezechiel demnach zwei Varianten des Mythus constatieren zu können; die Erzählung muss sehr beliebt gewesen sein, dass sie sich so mannigfaltig gestalten konnte. Der Fang durch die Haken erinnert an die Schilderung Job 40, — also auch von hier aus wieder eine Bestätigung des dort Festgestellten. Der Fang durch das Netz hat seine Parallele an dem babylonischen Mardukmythus.

Dabei wird betont, dass der Drache nicht bestattet und nicht begraben wird 29 5. Auch dieser Zug ist dem Propheten wertvoll, er kehrt bei Pharao wieder 32 18ff. Die Behandlung, die der Leiche des Drachen begegnet, erscheint als die äusserste Schmach, die das gerechte Gericht über seine frühere Hoffart ist. So wird der Drache noch in seinem Tode geschändet. — Hier wird aufs neue deutlich, was Jes 51 9 Ψ 89 11 Job 26 13

1) cf zu diesem echt hebräischen Gedanken Jes 2 37 22ff.

Ψ 44 20 mit den Worten חלל רבא gemeint ist. Der Mythus, dem der ‚Drache' ursprünglich ein göttliches Wesen war, betrachtet es als das Natürliche, dass dem Drachen nach seinem Tode ein ehrenvolles Begräbnis zu teil werde; und mit Emphase versichert er: er wurde nicht begraben. Vielmehr wurde er auf das Land, in die Wüste geworfen, wo ihn die Tiere des Feldes und die Vögel fressen. Auch das ein Hauptzug, den beide Recensionen enthalten 29 5 32 4. Dasselbe Ψ 74 14. Wenn dann geschildert wird, wie das Blut des Drachen die Erde tränkt und die Bäche füllt 32 6, so tritt darin mythische Naturanschauung hervor: das Wasser ist der überwundene Feind, die Erde kann nicht eher ihre Früchte hervorbringen, bis das Wasser vertrieben ist; aber zugleich ist es die Ursache der Fruchtbarkeit des Tieflandes. Der Strom, der das Land bedeckt, ist nicht nur ein Bild des Verderbens Jer 46 8, sondern zugleich ein Bild des Segens Gottes:

sein Segen ist wie ein überschwemmender Strom,
wie eine Flut, die das Trockne tränkt Jes Sir 39 22 (27f).

So erkennen wir also den Grund, warum der Mythus den Zug, dass der Drache nicht begraben wird, so emphatisch ausspricht: es ist eine Naturerklärung, die er damit giebt.

Am Tage des Unterganges des Drachen wird der Himmel sich verhüllen, die Gestirne scheinen nicht, Finsternis liegt über dem Lande 32 7 8. — Freilich werden so auch andere Jahvetage geschildert Am 5 20 8 9 Seph 1 15 Joel 3 3f etc; trotzdem ist wegen der Stellung von 7 8 in unmittelbarer Nähe der sicher mythischen Züge und wegen der Wiederholung in 30 3 18 zu vermuten, dass auch dies ursprünglich zum Mythus gehörte. Zu denken wäre etwa daran, dass Jahve im Dunkel der Gewitterwolke zum Gericht über den Drachen erscheint [1]).

1) An das Wort בכבתך 32 7 knüpft sich die Erklärung, dass hier an das Sternbild des Drachen zu denken sei, das ‚nach weit verbreiteter Meinung die Verfinsterungen von Sonne und Mond verursacht' (Smend). Indess wenn dies lichtmordende Sternbild hier ausgelöscht wird, müsste sich der übrige Himmel vielmehr erhellen. Eine klare Naturanschauung ist also von dieser Annahme aus nicht zu gewinnen.

Ähnlich sind die Schilderungen Jer 51 34ff und Ψ Sal 2 28—34.

Jer 51 34 wird der König — oder der Bel 44 — von Babel mit einem Drachen verglichen, der mit Israels Köstlichstem seinen Bauch gefüllt hat, bis Jahve selbst Zions Sache gegen Babel aufnimmt 36 und dem Bel seinen Frass aus dem Rachen reisst 44. Neben diesem Bilde vom Drachen stehen — was allerdings in den zerflossenen Capiteln 50f nicht viel sagen will — Bilder vom Meere: das Gericht über Babel ist ein Austrocknen ihrer Ströme:

Ich trockne ihr Meer aus, lasse ihre Quelle versiegen 36.

Dasselbe 43 50 38. Ähnliches haben wir schon zu Ez 30 12 gesehen cf p 74.

Mit einer anderen Wendung wird die Zerstörung Babels als Überschwemmung beschrieben:

Das Meer ist über Babel getreten,
vom Brausen seiner Wogen ist sie bedeckt Jer 51 42.

55 scheinen die Zerstörer Babels mit tosenden Wassern verglichen zu sein.

Nun liegt bei Babel der Gedanke an Wasser nahe genug; erinnert sich doch jeder bei Babel sofort an ‚die grossen Wasser', an denen sie liegt 51 13. Hätten wir also Jer 51 allein, so würden wir für den Drachen nichts daraus entnehmen dürfen; da wir indess im Vorigen so häufig von einer Beziehung des Drachen zum Wasser gehört haben, so werden wir auch hier das Zusammensein dieser Beiden nicht für Zufall halten. Der prophetische Schriftsteller nahm das Bild der heidnischen Macht als eines Drachen auf; mit dem Drachen waren ihm zugleich die Wasser gegeben, die ja so vorzüglich auf Babel passten. Was er von dem Frasse des Drachen sagt, kann sehr wol eine ad hoc gefundene Allegorie sein; ist aber vielleicht ein uns zunächst unbelegter Zug des ‚Drachen'-Mythus.

Psalm Sal 2 28b—34 [1]).

28b *Zaudere nicht, o Gott, es ihnen heimzuzahlen,*

1) Zu der folgenden — freien — Übersetzung cf Wellhausen, Pharisäer und Sadducäer 141; zur Erklärung Ryle and James Psalms of the Pharisees. — Soweit die griechische Übersetzung des hebräischen

29 *Zu kehren*[1]) *den Übermut des Drachen*[2]) *in Schmach!* —

30 *Nicht zauderte* er[3]), *da zeigte mir Gott*
seine Hoffart geschändet[4]) *auf den Bergen Ägyptens*[5]),
geschmäht[6]), *verunehrt zu Wasser und Land.*
31 *Mit seinem Leichnam spielten die Wogen im Übermut,*
und niemand begrub ihn; 32*er war schändlich geschändet.*

Dass er ein Mensch, hatte er vergessen[7]), *vergessen das Ende;*
33 *hatte gesprochen: ich will Herr sein von Land und Meer;*
er hatte nicht erkannt, dass Gott grösser ist,
mächtiger in seiner grossen Macht.
34 *Der allein ist König im Himmel*
und richtet Könige und Reiche.

Man hat in dem Ψ eine Schilderung des jüdischen Feldzuges und des kläglichen Endes des Pompeius erkannt[8]). Deutlich wird in den citierten Versen der schmähliche Tod des römischen Feldherrn beschrieben. Dennoch haben wir hier nicht eine einfach realistische Schilderung. Der Leib des erschlagenen Feindes, der auf den Bergen liegt, und mit dem zugleich die Wogen spielen, hat gigantische Dimensionen. Vergleicht man Ez 32 5f mit Ψ Sal 2 30, so erkennt man, dass das in der Tradition schon längst vorhandene Bild vom Schicksal der Leiche des Drachen auch den Dichter von Ψ Sal geleitet hat. Der fromme Jude, der diesen Traditionsstoff kannte, war erschüttert, als er die schlagende Ähnlichkeit zwischen dem Schicksal des

---

Textes noch die ursprüngliche Form erkennen lässt, sind 28b—33b vierfüssige Verse, dann folgen drei (resp sechs)-füssige.

1) *τοῦ εἰπεῖν* לְצַוֹּת, gemeint לְהַחֲזִיק Hosea 4 7, verstanden als לְאַוֹּת Wellhausen 133.

2) *τοῦ δράκοντος. δράκων* kann Übersetzung von תַּנִּין וְיֹשֵׁב לְיַאֹר sein; auf תַּנִּין ist wegen der Verwandtschaft mit Ez 29 32 zu raten.

3) *καὶ οὐκ ἐχρόνισα* codd, *ἐχρόνισεν* Hilgenfeld u a; 30ff ist Erhörung des Gebetes 28f.

4) *τὴν ὕβριν αὐτοῦ ἐκκεκεντημένον* מְחֻלָּל Ez 28 7 Jes 23 9 cf zu Jes 51 9f p 31 A 4.

5) *ἐπὶ τῶν ὀρέων Αἰγύπτου.* Die Änderung Hilgenfelds *ὁρίων* ist nach Ez 32 5f unnötig.

6) *ὑπὲρ ἐλαχίστου* ‚verschmäht' Wellhausen; ein Participialpräfix als יִ misverstanden; etwa לְהָשִׁיב.

7) cf Ez 28 1 2 (Ryle and James).

8) cf Schürer Gesch des jüd Volkes II 589.

Heiden und des Drachen erkannte, und er malte den Tod des Pompeius mit den Farben des Drachen von Ägypten. Dabei hat er deutlich die Prophetieen Ezechiels im Auge gehabt. Aber nicht allein diese.

Der Ψ enthält noch eine Reihe von Zügen, die aus Ezechiel nicht stammen können, und die doch dem Mythus zuzugehören scheinen.

Ausführlich geschildert wird der ‚Übermut' des Drachen, der doch bei Ezechiel nur durch ein — den Späteren keineswegs ohne weiteres deutliches — Wort angedeutet wird Ez 29 3 9. Dieser Übermut aber besteht darin, dass der ‚Frevler' 1, der ‚Vermessene' 35 die Weltherrschaft für sich verlangt. ‚Er will Herr sein von Land und Meer' 33. Er hat Gott nicht die Ehre gegeben; Gottes grössere Macht nicht anerkannt 33. Aber Gott hat dieser menschlichen Vermessenheit gegenüber sein Regiment auf Erden erwiesen 31ff. Mit grossem Nachdruck schildert der Ψ, wie die ‚schändlichste Schändung' den stolzen Trotz betroffen hat: Gottes Gerichte sind gerecht 2 16!

Alles dies stimmt zu Ezechiel, aber es ist nicht daher genommen. Wir werden diese Züge nicht für eine willkürliche Weiterausführung des Psalmisten halten dürfen, wenn wir bedenken, dass die Vermessenheit des Drachen, die Gottes Weltherrschaft in Zweifel stellt, uns schon in andern Stellen begegnet war cf Ψ 89 74, und dass überall die Schändung des Ungetüms damit im Zusammenhange stand cf zu Ez 29 32. Wir erkennen also, dass noch in dieser Zeit der mythische Stoff im Judentum lebendige Tradition war. Hierzu stimmt völlig die Art, wie der Dichter in 29 den ‚Drachen' als eine jedermann bekannte Grösse einführt.

Die Deutung des Mythus auf das Schicksal der Weltmacht und auf ein ägyptisches Ereignis haben wir gleichfalls schon mehrfach constatiert.

Beachtet man ferner, dass der Mythus hier ebenso wie in Ψ 74 auf einen ‚Feind' gedeutet wird, der übermütig das Heilige geschändet 2, Jerusalem zertreten, das Volk mishandelt hat 24f, so liegt die Vermutung nicht fern, dass in dem Mythus selbst ein Anlass zu solcher Deutung gegeben war. Vielleicht schilderte der Mythus selbst schon, wie einst ein Ungeheuer

die Menschen bedrückte, auf Erden mit Göttlichem und Menschlichem frevlerisch umsprang, bis Gottes Gericht es erreichte. Wir besitzen eine babylonische Variante des Mardukmythus mit ähnlichem Inhalt cf oben p 28 f; wir werden noch im Folgenden weitere Bestätigungen für die Vermutung finden, dass auch unter den Juden eine ähnliche Darstellung bekannt war.

An den ursprünglichen Sinn des Mythus erinnert im Ψ fast nichts mehr; nur, wenn der ‚Frevler' Herr von Land und Meer werden will 23, so liesse sich das als eine Reminiscenz an jenes Wesen betrachten, das nicht zufrieden mit der Herrschaft auf seinem Gebiete, dem Meere, auch nach dem Regimente auf dem Lande trachtete.

Die Schlange.

Amos 9 2f [1])

2 *Wenn sie sich in die Unterwelt durchzwängten* [2]),
holt sie von dort mein Arm;
und wenn sie zum Himmel hinaufführen,
stürze ich sie von dort herab.
3 *Wenn sie sich auf dem Haupt des Karmel verbärgen,*
spüre ich sie dort auf und hole sie.
Wenn sie sich vor meinen Augen versteckten im Meeresgrund,
dort befehle ich der Schlange, sie zu beissen.

Der Prophet setzt als bekannte Vorstellung voraus: im Grunde des Meeres liegt ein נחש, er heisst der נחש. Als Beispiel der unendlichen Gewalt Jahves führt Amos an, dass Jahve selbst dort, wohin seine Augen nicht zu reichen scheinen, Macht hat; der נחש auf dem Meeresgrunde steht ihm zu Gebote.

Wir würden aus dieser Anspielung allein mit Sicherheit erkennen, dass diese ‚Schlange' ein mythologisches Ungeheuer, das personificierte Meer ist. Dazu die Parallelen: נחש בריח Jes 27 1 Job 26 13, נחש עקלתון Jes 27 1, in denen Leviathan ein נחש genannt wird Jes 27 1, oder רהב und נחש zusammengestellt werden Job 26 13; schliesslich die babylonische ‚grosse Schlange' [3]).

Die Anschauung, dass dies Ungetüm noch gegenwärtig

1) Rythmische Prosa. 2) Über die Bedeutung von שאל cf das im Folgenden zu Ez 8 8 Bemerkte. 3) cf p 42 A 4.

existiert, aber in Jahves Macht ist, constatierten wir zu Ψ 104$_{26}$ Job 40f 7$_{12}$ 3$_{8}$. Es liegt im Meeresgrund; parallel ist Ez 32$_{2}$: es lagert in seinen Strömen. Hiernach ist die Tradition vom Meeresdrachen in sehr alter Zeit in Israel bekannt gewesen; sie findet sich bei dem ältesten datierbaren Schriftsteller Israels.

Anderseits haben die bisher besprochenen Anspielungen an unsern Mythus uns bis hart an die Schwelle des NT geführt; ich breche die Untersuchung für das spätere Judentum einstweilen hier ab, um sie in anderem Zusammenhange [1]) später aufzunehmen.

Ich fasse das gefundene Material zusammen.

Die mythologischen Wesen חיות Ψ 68$_{31}$ animae IV Esra 6$_{49}$ heissen

רהב Jes 51$_{9}$ Ψ 89$_{11}$ Job 26$_{12}$ 9$_{13}$ Ψ 87$_{4}$ Jes 30$_{7}$ רהבים Ψ 40$_{5}$

לויתן Ψ 74$_{14}$ Jes 27$_{1}$ Job 40f 3$_{8}$ Ψ 104$_{26}$

בהמות Job 40 Jes 30$_{6}$.

Wie Namen erscheinen

תנין (ohne Artikel) Jes 51$_{9}$ Job 7$_{12}$ Ψ 44$_{20}$ Jer 51$_{34}$ ὁ δράκων Ψ Sal 2$_{29}$

התנין אשר בים Jes 27$_{1}$

התנין בימים Ez 32$_{2}$

התנין הגדול הרבץ בתוך יאריו Ez 29$_{3}$

חיות הקנה Ψ 68$_{31}$

הנחש — nach dem Zusammenhange בקרקע הים — Am 9$_{3}$

נחש בריח Job 26$_{13}$ cf Jes 27$_{1}$.

Zusammengestellt werden

רהב und תנין Jes 51$_{9}$

רהב und נחש בריח Job 26$_{12f}$

לויתן und התנין Jes 27$_{1}$

לויתן und בהמות Job 40f Henoch 60$_{7-9}$ IV Esra 6$_{49-52}$, wobei Leviathan König der Wassertiefe, Bᵉhemoth Herrscher des trocknen Landes ist. Nach Henoch 60$_{7-9}$ ist Leviathan weiblichen, Bᵉhemoth männlichen Geschlechts.

Daneben untergeordnete Wesen:

עזרי רהב Job 9$_{13}$

1) In der Mitte des zweiten Teils.

‚Feinde' Jahves איביך neben Rahab Ψ 89 11
תנינים neben לויתן Ψ 74 13 f
אינות(?) neben לויתן Ψ 104 26
כל-גבה | כל-בני-שחץ, Ungeheuer, über die לויתן König ist Job 41 26.
‚Fische' der Ströme Ez 29 4, als סמכים עזרים des תנין Ez 30 6 8.

Leviathan wird beschrieben

als mehrköpfig Ψ 74 14, eine Art שׁח: Jes 27 1, עקלתון בריח ‚gewunden' Jes 27 1; als feuerspeiendes Krokodil Job 41 9—12; ebenso wird der תנין beschrieben als schuppiges Ez 29 4 Nilkrokodil Ez 29 32.

בהמות trägt Züge vom Nilpferd Job 40.

Der Zusammenhang mit dem Meere ist besonders deutlich

ים | נהי תהום רבה ‖ רהב | תנין Jes 51 9 f
הים und seine Wogen ‖ רהב und Jahves Feinde Ψ 89 10 f
ים | תנינים | לויתן Ψ 74 13 f
רהב | הים Job 26 12
לויתן | ים Job 3 8
חיות הקנה | ים Ψ 68 31
תנין | ים Job 7 12
תנינים | תהמות Ψ 148 7
עין התנין Neh 2 13.

Überall erscheinen die Wesen als Wasserungeheuer: im Meere Jes 27 1 IV Esra 6 52 Ez 29 3 32 2, auf den Wassern Ψ 74 13, auf dem Meeresgrund Am 9 3, im Abgrund des Meeres Henoch 60 7—9, in der Tiefe Job 3 8 cf 4; Leviathan als Herr der תהום Job 41 23 f, der Unterwelt Job 41 25, als Wesen der Finsternis, mächtig in der Nacht Job 3 8, mit Finsternis bedeckt Ψ 44 20.

Nur B^{e}hemoth ist Herr des trocknen Landes

Job 40 19 Henoch 60 7—9 IV Esra 6 49—52.

Dabei wird ein Nebeneinander von Meer und Wüste für die Zeit vor der Weltschöpfung vorausgesetzt; ebenso Ψ 74 14 f Ez 29 5 Ψ Sal 2 30 f.

Mit dem Nil verbunden ist

der תנין Ez 29 32
לויתן und בהמות Job 40 f.

Ein Zusammenhang mit der Weltschöpfung scheint hindurch
Ψ 89 12f 74 15ff; die Überwindung des Drachen ist geschehen ‚in den Tagen der Vorzeit, den Geschlechtern der Urzeit' Jes 51 9 נקדם Ψ 74 12. Der Drache rühmt von sich: ich habe die Ströme geschaffen Ez 29 3 cf 32 2. Die Jahvereligion erklärt (mit Pathos) die Drachen für Geschöpfe Jahves Ψ 104 26 ff; B^{e}hemoth ist Erstling der Geschöpfe Gottes Job 40 19.

Die charakteristische Eigenschaft des Drachen ist der Übermut
Ψ 89 10f Ez 29 3 Ψ Sal 2 29 cf Job 41 26; er lästert חָרַף Gott Ψ 74 18, schmäht נָאַץ Gottes Namen Ψ 74 18 cf Ψ Sal 2 32 f. Das Getöse שאון steigt auf zum Himmel Ψ 74 23 cf שאה Job 41 17. Er verlangt die Herrschaft für sich, über die Ströme, die er geschaffen habe Ez 29 3, über die תהום Job 41 24, über Meer und Land Ψ Sal 2 33.
In seinem Gebiete haust er schrecklich Ez 32 32: er richtet ‚ewige Verwüstungen' an Ψ 74 3, trübt das Wasser mit den Füssen und wühlt die Ströme auf Ez 32 2, lässt die תהום sieden wie einen Salbenkessel Job 41 23.
Von einem Frass, womit er seinen Bauch füllt, den er nachher wieder herausgeben muss, redet Jer 51 34 44 (ob zum Mythus gehörig?).
Er ist der ‚Feind' schlechthin אויב, צר Ψ 74 3 10 18, besonders Jahves Feind Ψ 74 23, seine Helfer Jahves ‚Feinde' Ψ 89 11; er heisst der ‚Frevler' Ψ Sal 2 1, der ‚Vermessene, Ψ Sal 2 35.
Parallel diesen Zügen steht das Tosen שאון des gegen das Land im Übermut גאות anstürmenden Meeres Ψ 89 10, das Kot aufwühlt Ψ 68 31.

Jahve bezwingt die Ungetüme.
Eine Anspielung lässt vermuten, dass vor ihm andere אלים den Kampf vergebens versucht hatten Job 41 17 cf 3.
Er konnte nicht länger die ‚Schmach' Ψ 74 22 und das Elend mit ansehen. Er handelte im ‚Zorn' Job 9 13, aber zugleich tat er eine ‚Heilstat mitten auf Erden' Ψ 74 12. Er ist der gute und gnädige Gott, der das böse, feindliche Wesen bezwungen hat Ψ 89 2f 15. Er offenbarte dabei seine ‚Macht'

Ψ 74 14 Jes 51 9 Job 26 12 Ψ 89 10 Job 9 13, zugleich seine ‚Weisheit' Job 26 12. Sein ‚Arm' Ψ 89 14 war ‚mit Macht' ‚gewappnet' Jes 51 9. Er bewies sich als משׂל Ψ 89 10, als ‚König' Ψ 74 12 Ψ Sal 2 34. Ihn fürchtet die Welt, die er geschaffen hat Job 26 13 Ψ 74 15ff; der er Mass und Gesetz gab Ψ 74 17; die ihm mit Recht gehört Ψ 74 16 89 12; ihm ist niemand gleich im Rate der Heiligen Ψ 89 7.

Der Drachenkampf wird folgendermassen geschildert:

Eine Stelle spielt auf die ‚Wappnung' Jahves an Jes 51 9; eine andere schildert, wie der Himmel bei dem Kampfe sich verhüllte Ez 32 7. Eine zornige Rede נער — die dem Kampfe wol vorausgieng — hat vielleicht Ψ 68 31 im Auge. Jahves Waffe ist das Schwert Jes 27 1, oder Angel und Schnur Job 40 25, oder Fischerhaken Ez 29 4, oder Netz und Garn Ez 32 3. Behemoth wird mit dem Sprenkel gefangen Job 40 24.

Jahve ‚zerschmettert' מחץ Rahab Jes 51 9 Job 26 12, ‚zerschlägt' רצץ Leviathan die ‚Köpfe' Ψ 74 14. Er holt den Drachen aus den Fluten heraus und schleudert ihn aufs trockne Land Ψ 74 14 Ez 29 5 32 4, wo das Wasserungeheuer hülflos ist.

Die ‚Helfer' des Drachen werden ‚zerstreut' פזר Ψ 89 11 (der Ausdruck auch Ψ 68 31), fallen ihm zu Füssen שׁחתי Job 9 13. Oder auch ihnen werden die Köpfe ‚zerbrochen' Ψ 74 13; sie werden, an den Schuppen des Drachen hängend, mit herausgeholt und auf die Erde geworfen Ez 29 5.

Besonders ausführlich wird hie und da das Schicksal geschildert, das der Leichnam des Drachen erleidet. Als schreckliches Gericht für seinen Übermut Ψ Sal 2 30ff, wird er noch im Tode ‚geschändet' חלל Jes 51 9 Job 26 13 Ψ Sal 2 30, רבא כחלל Ψ 89 11, רבא Ψ 44 20. Er wird nicht begraben Ez 29 5 Ψ Sal 2 31, sondern sein Leib wird in die Wüste Ψ 74 14 Ez 29 5 32 4 geworfen und dort von den Tieren gefressen Ψ 74 14 Ez 29 5 32 4. Sein Fleisch füllt die Berge, sein Blut die Bäche Ez 32 6.

Der Vernichtung des Drachen parallel erscheint das, was Jahve an dem Meere getan hat.

Er trocknete das Meer aus, die Wasser der grossen תהום Jes 51 10; beruhigte רגע das Meer Job 26 12; ‚spaltete' es בקע

Ψ 74 13; brach Bäche auf und legte Ströme trocken Ψ 74 15. Er trocknete die Ströme aus Ez 30 12 cf Jer 51 36, liess sie glatt fliessen wie Öl Ez 32 13f. Er machte das Meer heller als Silber Ψ 68 31.

Nach anderer Recension ist der Drache nicht getötet, sondern nur überwunden.

Er ist ‚zur Ruhe gebracht' רהב המשבת Jes 30 7. Als Gott ihn fieng, tat er sehr sanft und wurde Gottes Knecht, jetzt hält ihn Gott am Ringe fest Job 40 26. Gott spielt zuweilen mit ihm Job 40 29 Ψ 104 26. Er liegt im Meeresgrunde, aber muss Gott gehorchen Am 9 3. Er könnte noch immer gefährlich werden, darum stellt Gott eine Wache gegen ihn aus Job 7 12. Nach anderer Vorstellung nimmt ihm ein Zauberspruch die Kraft ארר, aber die Wesen, die ihn — in Jahves Auftrag — verwünschen, sind auch imstande, ihn zu ‚erwecken' ערר Job 3 8 Job 41 2.

Solcher Herrschaft Jahves über das Meeresungetüm ist parallel Jahves Macht über die Wogen des empörten Meeres

Ψ 89 10; Jahve beschwichtigt שׁבח sie Ψ 89 10.

Das Meer wird bezaubert gehalten ארר Job 3 8.

Der Geist des Meeres hält das Meer an einem Zaume fest Henoch 60 16.

Die Riegel des Himmels fürchten ihn Job 26 13.

Varianten

Die Zusammenstellung zeigt, in wie viel Varianten der Mythus erzählt wurde, — ein Umstand, der die Beliebtheit des Stoffes beweist, und nicht wunderbar ist, wenn man bedenkt, dass der Zeitraum, aus dem wir unsern Mythus in Israel kennen, von Amos bis auf die Ψ Sal, mehr als 700, und die Zeit, aus der die Quellen hierfür reichlicher fliessen, von Ezechiel an, mehr als 500 Jahre umfasst. Überdies scheinen dabei verschiedene Einflüsse aus der Fremde zusammengeflossen zu sein.

Die wichtigsten Varianten sind:

1) ob der Drache getötet oder von der Gottheit am Leben gelassen ist — der Unterschied erklärt sich aus verschiedener

Naturanschauung: ob man in dem gegenwärtigen Meer eine Fortsetzung des Urmeers sieht oder nicht —;

2) ob das Element des Drachen das Meer oder der Nil ist (letzteres deutlich Ez 29 32). Bei der letzteren Recension hat ganz deutlich Ägyptisches eingewirkt.

3) Aus den Anwendungen auf die Weltreiche lässt sich vermuten, dass der Drachenmythus, zur Sage geworden, von einem schrecklichen Ungeheuer erzählte, das die Menschen bedrückte, gegen die Gottheit frevelte und endlich gestürzt wurde. Diese Vermutung, bei Ψ Sal 2 und Ψ 74 nicht fern liegend, wird durch eine babylonische Variante des Mythus (cf oben p 28), die den postulierten Inhalt hat, gestützt.

4) Ferner ist aus Jes 27_1 30_7 51_{9f} Ψ 68_{31} 74 87_4 Ez 29 32 Ψ Sal 2 zu vermuten, dass der Mythus schon vor seiner prophetisch-apokalyptischen Ausdeutung eschatologisch gewandt, dh eine Weissagung geworden war: Jahve wird den Drachen in der Zukunft überwinden. Diese Form hat der Mythus Henoch 60_{24f} IV Esra 4_{52} Ap Bar 29_4.

Wie es zu dieser Übertragung der Mythen von der Urzeit in die Endzeit gekommen ist, lässt sich aus israelitischer Religionsgeschichte nicht erklären; es ist daher zu vermuten, dass der Mythus jene Gestalt schon in vorisraelitischer Zeit besessen habe.

Eine Parallele bietet der Mythus vom goldenen Zeitalter, den wir Jes $11_{6—9}$ gleichfalls als Weissagung wiederfinden cf oben p 12 f. Da dieser Mythus auch aus griechischen und römischen — wenn auch spätfliessenden — Quellen in derselben eschatologischen Wendung überliefert ist, so ist zu schliessen, dass der Mythus auch in Israel schon vor Jesaias als Weissagung erzählt worden ist.

Aus diesen und ähnlichen [1]) Erwägungen ergiebt sich der — einstweilen noch mit einiger Vorsicht aufzustellende — Schluss, dass schon das vorprophetische Israel eine Eschatologie besessen hat: man erzählte sich wie von dem Anfange so auch von dem künftigen Untergange der Welt und einer seligen Zeit, die dann folgen würde. Dass diese Eschatologie in der lebendigen Religion des alten Israel nicht viel bedeutet hat, darf man ohne Kühnheit behaupten; doch ist die Existenz einer vorprophetischen Eschatologie für die Entstehung der prophetischen Zukunftserwartung nicht gleichgültig.

1) cf im Folgenden.

5) Wir kennen Recensionen, in denen nicht nur die ursprüngliche göttliche Natur der Chaoswesen ganz vergessen ist (dieselbe ist nur noch Ψ 68 31 40 5 bezeugt), aber auch der Gedanke, dass sie Personifikationen des Meeres sind, mehr oder weniger zurücktritt, dh in denen die mythologischen Gestalten zu Fabelwesen, zu merkwürdigen Tieren zu werden beginnen. Dieser Process ist in Job 40 f für Leviathan begonnen, für Bᵉhemoth schon in vollem Gange, abgeschlossen in Ψ 104 26.

Anwendungen

Nirgends in der uns erhaltenen Literatur wird der Mythus von Jahves Drachenkampf erzählt; das Judentum, das den Kanon allmählich sammelte, hat solche an das Heidentum allzustark erinnernde Mythen nicht aufgenommen. Trotzdem beweist die Art, wie der Mythus in allen Stellen, die vom Drachen reden, nicht geschildert, sondern nur vorausgesetzt wird, dass er im Volke sehr wol bekannt und beliebt war. Das Fehlen des Mythus im Kanon, das wir im Interesse des christlichen Lesers wahrlich nicht bedauern, zeigt deutlich an einem schlagenden Beispiel, dass wir in unserm AT nur ein Bruchstück der alten religiösen Literatur besitzen.

Der Mythus war von Anfang an in Israel ein Hymnus auf Jahve. Der Jahvehymnus ist daher die eigentliche Stätte, wo man den Drachenmythus zu citieren pflegt: ein schönes Beispiel Ψ 89. Der Dichter, der Jahves den Menschen erdrückende Gottheit schildert Job 40 f 9 13 26 13 cf Ψ 104, der Prophet, der mit Jahves Allmacht das sündige Volk schreckt Am 9 oder das in der Fremdherrschaft schmachtende erhebt Jes 51 9 f, sie erinnern an Jahves Macht selbst über die Drachen.

Dabei ist ‚das gebändigte Chaos' das Bild des sich wider gegen Gott erhebenden Trotzes, das doch gegen Gott nichts vermag Jes 30 7. Das Judentum hat an dem Chaos, das damals in gewissen, ihm bekannten Religionen göttlich verehrt wurde, die Ohnmacht der heidnischen Götter überhaupt sich klar gemacht Ψ 40 5.

Der Dichter nimmt aus dem Mythus die Bilder des ‚Schändens' Ψ 44 20 und des ständigen Bewachens Job 7 12, beide für das Chaos charakteristisch, und zugleich als Anspielungen an den wundervollen Mythus Prunkstücke der Rede.

Sehr häufig ist der eschatologisch gewandte Mythus auf Erscheinungen der Gegenwart gedeutet. Dabei hat man das Chaos, von dessen künftiger Schreckensherrschaft und schliesslicher Besiegung durch Jahve diese Recension des Mythus erzählte, als das Weltreich der Gegenwart gefasst. Das geweissagte, wiederkommende Chaos ist das Weltreich, das in seinem übermütigen Streben nach Weltherrschaft Jahve an die Krone greift, das die Frommen bedrückt und alle Jahveordnungen umstösst, das der Feind Gottes und der Menschen ist, das aber sicherlich, wenn die Zeit gekommen ist, von Jahve besiegt werden wird. So hat Ezechiel den Untergang Pharaos, Jes 27 den der drei Weltreiche, Ψ 68 31 den Ägyptens und Äthiopiens, Ψ 74 den des Antiochus Epiphanes, Ψ Sal 2 den des Pompeius mit den Zügen des Mythus dargestellt. Solche Verwendung des Mythus auf Ägypten war — offenbar in der Ptolemäerzeit Palästinas — so gewöhnlich, dass Rahab ein Rätselname für Ägypten geworden ist Ψ 87 4.

Die einzelnen Verwendungen des alten Mythus sind in sofern von einander verschieden, als Ezechiel, Ψ 74 und Ψ Sal 2 den alten Stoff mit einer gewissen künstlerischen Freiheit als grossartiges Bild des erwarteten Jahvegerichts verwenden; dagegen sehen wir in dem geheimnisvollen Namen ‚Rahab' Ψ 87 4 und bei Jes 27, auch wol bei Ψ 68 31 in leisen Anfängen einen andern Geist heranziehen: Da ist der Mythus, in dieser Deutung auf das Weltreich, ein Stück des eschatologischen Dogmas geworden. Jetzt tritt er als Geheimwissen auf: das Judentum entnimmt ihm apokalyptische Rätselnamen. Man denkt über die einzelnen Züge des Mythus nach und sucht sie zu deuten: dabei hat man sich die Beziehung des Chaos und des Weltreiches so verdeutlicht, dass die Chaostiere die Götter der weltherrschenden Völker seien Ψ 68 31. Man sucht in diesem Stoffe Aufschluss über die Zukunft und hat ihn, um die ‚zeitgeschichtliche' Ausdeutung noch evidenter zu machen, in Einzelheiten leise verändert; ein Beispiel bietet Jes 27 1. So beginnt die prophetische Verwendung des Mythus apokalyptische Deutung zu werden.

Die weitere Entwicklung könnte dahin führen, dass der Mythus, nun völlig apokalyptisch geworden, mit allen seinen Zügen übernommen, allegorisiert und als grosses Geheimnis

fortgepflanzt wird. Ob auch dieses Stadium im Judentum zu constatieren ist, werden wir an anderer Stelle zu untersuchen haben.

Für uns singulär ist, dass einmal, Jes 51 9, ein Ereignis der Vergangenheit, die Geschichte des Auszugs, mit dem Mythus in Verbindung gebracht wird; das tertium war die Austrocknung des Meeres.

Besondere Erwägung verdient noch der Umstand, dass der Mythus grade auf Ägypten so häufig angewandt wird [1]). Die Erklärung dieser Tatsache darf nicht allein mit israelitischen Verhältnissen rechnen, denn wir besitzen Münzen, unter Augustus zur Feier der Besiegung Ägyptens geschlagen, die Ägypten als Krokodil darstellen, und noch gegenwärtig soll unter den Arabern el-phar'un ein Scherzwort für das Krokodil sein [2]).

Wir werden zu der Vermutung genötigt, dass der Schöpfungsmythus, den die vorhergenannten Quellen voraussetzen, nicht rein babylonischen Ursprungs ist; sondern dass zu dem Babylonischen Ägyptisches hinzugekommen ist [3]).

---

1) Beziehung auf Ägyptisches liegt vor:
Job 40 f tragen Leviathan und Behemoth Züge ägyptischer Tiere, ebenso der Drache Ez 29 32.
Rahab wird auf Ägypten gedeutet Jes 30 7, ist ein Name Ägyptens Ψ 87 4, wird mit der Auszugsgeschichte in Verbindung gebracht Jes 51 9 f.
Der Drache wird auf Pharao Ez 29 32 gedeutet;
die ‚Schilftiere' auf Ägypten und Äthiopien Ψ 68 31.
Der Mythus wird auf ein ägyptisches Ereignis (den Tod des Pompeius) bezogen Ψ Sal 2.

2) cf Smend Ezechiel 229.

3) Zu untersuchen, ob dieser ägyptische Mythus selbst schon auf babylonische Beeinflussung zurückgeht, ist nicht meines Amtes. Herr Professor Dr Ed Meyer macht mich freundlichst darauf aufmerksam, dass die ägyptische Kunst etwa seit dem 15 sc durch die babylonische beeinflusst ist; unter dem übernommenen Material befinden sich grade Darstellungen von Misch und Flügel-Wesen. — Beispiele von Einwanderung vorderasiatischer Mythen in Ägypten besitzen wir aus uralter Zeit in dem Tell el-Amarna-Funde (cf im Folgenden). Ein anderes Beispiel aus römischer Zeit: Roscher Lexicon der griech und röm Mythologie (Art Horos — Ed Meyer) 2749/50 bietet die Abbildung eines im Louvre befindlichen ägyptischen Reliefs aus römischer Zeit, wo der sperberköpfige, ägyptische Horos, hoch zu Ross, im Gewande eines römischen Feldherrn, ein Krokodil (Set?) mit der Lanze niederstösst. Die Abbildung enthält

Wir haben bisher mehrfach constatiert, dass parallel den Schilderungen von der Zerschmetterung des Drachen von dem gesprochen wurde, was Jahve in der Urzeit am Meere getan hat und noch gegenwärtig tut. Wir besitzen noch eine Reihe von Dichterworten, die ganz in derselben Weise vom Meere reden, ohne indess die mythologischen Vorstellungen von Ungeheuern der Tiefe daneben zu stellen.

Ψ 104 5—9 [1])

5 *Der* [2]) *die Erde auf ihr Fundament* [3]) *gegründet hat,*
dass sie nicht wanke, immer und ewiglich.

6 *Einst hielt* [4]) *der Ocean wie ein Gewand sie bedeckt;*
selbst auf Bergen standen Wasser [5]);
7 *vor deinem Schelten* [6]) *flohen sie,*
vor deinem Donnerhall wurden sie verscheucht

8 von *den Bergen hinab zu Tal*
an den Ort, den du ihnen verordnet [7]) *hast.*
9 *Eine Grenze hast du gesetzt, die sie nicht überschreiten,*
dass sie nicht nochmals die Erde bedecken.

---

vieles Unägyptische: das Kostüm des Gottes, seine Darstellung zu Pferde; auch die Abbildung Sets als eines Krokodils ist im Ägyptischen nicht nachweisbar. ‚Es ist auf den ersten Blick klar, dass diese Gestalt als Prototyp des christlichen Drachentöters, des heiligen Georg, gedient hat' (Ed Meyer 2748).

1) sechsfüssige Verse, Distichen. 2) יָסַד wie 2—4 10 etc.

3) מכונתה Sgsuffix LXX Targ Vulg. Der Plur kommt sonst nicht vor.

4) כסיתו längst als crux gefühlt; תהום und ארץ sind feminina; Hier (*A* Θ) operuisti eam, darnach Graetz Bickell וַתְּכַסֶּהָ; LXX כסיתו *περιβόλαιον αὐτοῦ;* zu lesen ist וַתְּכַסֶּהָ ‖ 9 לכסות הארץ. — Baethgens Auskunft, עליה nach Ez 31 15 hinzuzufügen, ist wider den Vers und prosaisch; überdies wird man gut tun, mit femininis, die an einer oder 2 Stellen masculinisch construiert sind, vorsichtig zu verfahren.

5) Gleichfalls schon oft als Schwierigkeit empfunden. In 6b 7 und wieder 9, also auch in 8b ist Subj מים, daher auch in 8a; unmöglich kann 8a Parenthese sein, wobei sich להם 8b über ההרים und בקעות hinweg auf מים 6 beziehen müsste; ebenso wenig, weil als Halbvers unentbehrlich, ist es fremdartiges Einschiebsel. Zu lesen ist מעל־ההרים ‖ 6 על־ההרים. ו und י sind verwechselt; der Satz ist dann nach Ψ 107 26 gedeutet.

6) תן־נעיתך trägt zwei Hebungen, ebenso Ψ 18 16.

7) Graetz יעת; dieselbe Verwechselung von ב und ע bei Ψ 2 2: ויסדו aus ויעדו LXX Graetz.

Job 38 8—11 [1])

8 Wer half bei *des Meeres* Geburt [2]),
als es hervorbrach, dem Schosse entsprang;
9 *als ich Gewölk* [3]) *ihm gab zum Kleid,*
Wolkendunkel zu Windeln;
10 *als ich mit meinem Gesetz es* verschloss [4]),
ihm Riegel setzte und Thor,
11 *und sprach: nur bis hierher darfst du kommen* [5]),
hier wird stille [6]) *deiner Wogen Trotz.*

---

1) sechsfüssig, Distichen.

2) Die Wiederholung des Gedankens 8a 10f und des Wortes דלתים ist anstössig. Da Vers 9 das ‚hervorbrechende' Meer als ein Kind denkt, das Jahve sorgsam in Windeln hüllt Ez 16 4, so ist wahrscheinlich, dass auch Vers 8a etwas beschreibt, was bei der Geburt 8b eines Kindes geschieht. Es liegt nahe, בדלתים als Corruptel eines Wortes wie לדת zu fassen cf Ez 16 4 ביום הולדת. In dem Verbum ויסך ist dann etwas zu vermuten, wie das, was Ez 16 4 beschreibt: die erste Pflege des Kindes (Nabelabschneiden, Abwaschen, mit Salz Einreiben etc). Hiernach vermute ich ויסכן ביום הולדת ים ‚und tat Wärterdienste bei der Geburt des Meeres'. סֹכֶנֶת Wärterin I Reg 1 2 4 bei dem kindisch gewordenen David; ביום הולדת Ez 16 4f cf Gen 40 20; ילד von der ‚Schöpfung' Ψ 90 2 ist ein archaistischer Ausdruck. ויסכן zu fassen als Fortsetzung von מי ירה 6 (Dillmann). Die Corruptel entstand durch Ausfall des ן in ויסכן; und durch Umstellung der Consonanten von ביום הולדת. Man wird zugestehen, dass Vers 9, der sonst etwas abrupt steht, und dessen Bild kaum deutlich ist, bei dieser Änderung völlig verständlich wird. Der Gedanke, dass Jahve bei der Geburt dieses Kindes den Wärter spielte, mag modernen Ohren sonderbar klingen, ist aber nur der kurze Ausdruck der Beschreibung von 10. Im übrigen kann eine solche Conjektur nicht auf Sicherheit, sondern nur auf eine gewisse Wahrscheinlichkeit Anspruch machen. — Nachträglich werde ich auf die mandäische Parallele Brandt Mandäische Schriften 171 f aufmerksam, wo Hibil-Jawar's Tätigkeit bei der Geburt des Ur, des ‚Herrn der Finsternis', beschrieben wird: Hibil-Jawar sorgt schon vor und dann bei der Geburt des Kindes dafür, dass seine Macht nicht über die ‚schwarzen Wasser' herauskomme, und umgiebt ihn zu diesem Zweck mit sieben goldenen Mauern.

3) Ganz realistisch: ein neugeborenes Kind ist nackt und bedarf des Kleides, der Windeln.

4) אשבר, Vulg circumdedi. wol אסכר oder אסגר zu lesen (G Hoffmann) cf Gen 8 2.

5) ‚und nicht weiter' wird auch durch den Vers als Glosse erwiesen. Es ist bemerkenswert, dass der Vers mit dieser Glosse ein geflügeltes Wort geworden ist, was ohne dieselbe kaum geschehen wäre.

Prov 8 22—31 [1])

22 *Jahve hat mich bereitet als Erstling seiner Werke* [2]),
als Anfang seiner Schöpfungen in der Urzeit.
23 *Vor Ewigkeit ward ich gewirkt* [3]), *vordem,*
vor den Anfängen der Erde . . . . . [4]).

24 *Als die Fluten noch nicht waren, ward ich gekreisst,*
als die Quellen noch nicht Wasser sprudelten [5]).
25 *Bevor die Berge eingesenkt waren,*
vor den Hügeln ward ich geboren [6]).

26 *Als die Erde noch nicht* Gras [7]) hervorgebracht,
und Kraut die Schollen des Fruchtlands;
27 *als er den Himmel hinstellte, war ich dabei,*
als er den Kreis zog oben auf der Flut.

28 *Als er die Wolken droben befestigte,*
die Quellen der Flut bestimmte [8]);
29 *als er dem Meere sein Gesetz gab,*
dass die Wasser sein Gebot nicht übertreten [9]);

Ebenso ist Prov 1 10 ‚so folge ihnen nicht' (nach dem Versmass) Glosse. Dies zur Geschichte der Sentenzen.

6) פה kann als adv weder Subj (Dillmann) noch Obj (Hitzig) sein. — ישית, LXX *συντριβήσεται* ישבר Merx, von גאון Prov 16 18 Lev 26 19; der hebr Text legt näher ישבת Bickell, von גאון Ez 7 24 30 18. — LXX *ἀλλ' ἐν σεαυτῇ συντριβήσεταί σου τὰ κύματα* las יבך = יְבֻכֹּה ‚und hier' cf I Reg 22 20.

1) sechsfüssige Verse; Distichen (Bickell).

2) דרכיו LXX Σ Vulg Job 40 19 (Hitzig).

3) In den Versen 23—25 wird die Entstehung der ‚Weisheit' beschrieben. נסכתי, cf Job 10 11 תשכבני √ שׂכך und Ψ 139 13 תסכני בבטן אמי √ סכך oder נסך, ist die ‚Wirkung' des Kindes im Mutterleibe; חוללתי [1] 24 das ‚Kreissen'; für חוללתי [2] 25 lesen Vulg Peš Targ ein anderes Wort, das nach dem Zusammenhange die Geburt selber bedeuten muss. In 27 ist die Weisheit auf der Welt, aber noch ein der Pflege bedürftiges, spielendes Kind 30 f.

4) Es fehlt ein Wort, wol ‖ נסכתי, das LXX Vulg Peš vielleicht noch gelesen haben. Übrigens könnte מקדמי auch Praeposition oder — wie קדמת Ψ 129 6 — Conjunction sein.

5) נכבדי ist schwerlich richtig; etwa נבעי? 6) cf A 3.

7) Der Vers ist sehr sonderbar und sicher corrumpiert; ich vermute עד לא עשתה ארץ חצור; für ראש könnte man רשא Gen 1 11 vermuten.

8) Alle durch ב eingeleiteten Versanfänge 27 28a 29a b geben eine Tätigkeit Gottes an; demnach בעזזו (Bickell); so Verss.

9) 29c 30b sind Zusatz (Bickell).

30 *da war ich bei ihm als Hätschelkind* [1]),
spielte vor ihm alle Zeit;
31 *spielte mit dem Fruchtland* [2]) *der Erde,*
scherzte mit den Kindern der Menschen.

Jer 5 22b [3])

Der ich Sand [4]) *legte zur Grenze dem Meer,*
eine ewige Satzung, die es nicht überschreitet;
es wogt zwar heran, aber vermag gegen sie nichts [5]),
seine Wellen tosen zwar, aber überschreiten sie nicht.

Jer 31 35 [6])

So spricht Jahve,
der die Sonne geschaffen zum Lichte am Tage [7]),
den Mond und die Sterne zum Lichte in der Nacht,
der das Meer bedroht, dass seine Wogen sich entsetzen [8]),
Jahve Sebaoth ist sein Name.

---

1) אמון *A τιθηνουμένη*. Die Weisheit, damals ein Kind, wird von Gott zärtlich gepflegt und spielt mit den Schöpfungen Gottes als ein rechtes Kind. Was das Spielen der Weisheit bedeute, wird aus dem Zusammenhange nicht deutlich. Dass der Zug rein der Phantasie entstamme, wird man schwerlich glaublich finden. Ursprung und Sinn dieser Vorstellung ist einstweilen unbekannt. — Die Auffassung des befremdlichen אמון als אומן *τεχνῖτις* liegt schon Sap Sal 7 21 vor; eine Auffassung freilich, die dem Zusammenhange ganz fern liegt, in dem Gott die Welt zu einer Zeit schafft, wo die Weisheit erst ein Kind ist.

2) Der Ausdruck ist doch sonderbar; vielleicht בני אדם ‖ ביבולי ארצו die Erzeugnisse seiner Erde; vielleicht ist Job 40 20 für חית השדה ‖ כי ביל חרים zu lesen בי יבולי חרים.

3) vierfüssige Verse, zu Distichen geordnet.

4) Dass der lose, von jedem Winde aufgewirbelte Sand trotzdem die unüberwindliche Grenze des gewaltigen Meeres bildet, ist eins der grössten Wunder Gottes.

5) LXX Peš haben den Sg; richtig, zu beziehen auf יָם.

6) Das Mittelstück des Verses besteht aus vierfüssigen Versen.

7) Dem Verse nach ist eine Hebung zu viel; nach dem Zusammenhange ist חקות sonderbar: Mond und Sterne, aber nicht die Satzungen des Mondes und der Sterne leuchten in der Nacht. חקות om LXX.

8) Nach Targ Peš cf auch LXX ist hier und Jes 51 15 געי בים zu lesen; ויהמו ist Ni √ המם verwirrt werden cf Ψ 18 15 Ψ 144 6. Der hebr Text enthält eine Verwechselung von רגע und געה; die Punktation hat fälschlich an das sonst vom Meere gewöhnliche, aber hier unpassende הגה gedacht.

Ψ 33 6 [1])

6 *Durch Jahves Wort sind die Himmel geschaffen,*
durch den Hauch seines Mundes all ihr Heer;
7 *der die Wasser des Meeres wie Garben* [2]) *zusammenbindet,*
die Fluten in Vorratskammern legt.
8 *Vor Jahve fürchtet sich die ganze Erde,*
alle Bewohner der Welt erbeben vor ihm.

Ψ 65 7f [3])

7 *Der die Berge in seiner Kraft hingestellt hat,*
umgürtet mit Macht,
8 *der das Tosen der Meere beschwichtigt hat,*
das Brausen [4]) *ihrer Wogen.*

Jes Sir 43 (25) 23 [5])

Durch seine Weisheit hat er die Tiefe [6]) *zur Ruhe gebracht*
und Inseln [7]) *hinein gepflanzt.*

Or Manasse 2—4 [8])

2 *Der Himmel und Erde geschaffen hat*
sammt all ihrem Heer [9]);
3 *der das Meer gefesselt hat*
mit seinem gebietenden Wort;
der den Abgrund verschlossen und versiegelt hat
mit seinem furchtbaren [10]) *Namen;*
4 *dass* [11]) *alles erbebt und erzittert*
vor seiner Majestät.

Alle diese Schilderungen setzen mehr oder weniger deutlich voraus, dass der Schöpfung eine Bändigung des Meeres durch Jahve vorangegangen ist; und dass Jahve die Ordnung, die er

1) sechsfüssige Verse. 2) zum Ausdruck Ex 15 8.

3) fünffüssige Verse, Distichen.

4) Wechsel im Ausdruck haben LXX *B ὕδωρ* ℵ *κῦτος* ‖ *ἤχους*, Vulg profundum ‖ sonum, *A ἦχον* ‖ *θόρυβον*.

5) sechsfüssige Verse. 6) *ἄβυσσος* = תְּהוֹם.

7) *καὶ ἐμύτευσεν αὐτὴν Ἰησοῦς*; Vet Lat in illa dominus insulas = *ἐν αὐτῇ νήσους* (Fritzsche). 8) wie es scheint, fünffüssige Verse.

9) *κόσμος* = צבא Gen 2 1 Dt 4 19 etc.

10) *καὶ ἐνδόξῳ* ist nach dem Verse Auffüllung.

11) *ὃν* = אשר, zusammenzunehmen mit *ἀπὸ προσώπου* מִלִּפְנֵי *δυνάμεως αὐτοῦ*.

damals begründet hat, noch gegenwärtig gegen das zur Rebellion aufgelegte Meer machtvoll aufrecht erhält. In unserer Zeit, wo die literarkritischen Fragen das Interesse beherrschen, und wo man geneigt ist, nach der chronologischen Ansetzung der Quellen ohne weiteres auch das Alter der Ideen zu bestimmen, wird vielleicht der Gedanke naheliegen, dass diese Schilderungen, die zeitlich wol alle hinter PC fallen, als Weiterausspinnungen von Gen 1 zu begreifen sind. Allein das ist völlig unmöglich. Besonders Job 38 Prov 8 Ψ 104 haben Gen 1 gegenüber eine sehr selbstständige Haltung. Alle drei Stellen reden von Schöpfungswerken, die Gen 1 nicht enthält; und auch der gemeinsame Stoff ist vielfach anders disponiert. So sind nach Job 38$_7$ die ‚Morgensterne' vor der Erde dagewesen, die Gen 1 sogar erst nach den Pflanzen geschaffen werden. Dazu sind diese Schilderungen bei weitem altertümlicher, mythologischer als Gen 1 mit seinem blassen Supernaturalismus. Besonders aber gilt das für unser Thema: die Meeresschöpfung. Gen 1 heisst es einfach, dass Gott durch sein Schöpferwort Meer und Land geschieden habe. Hier aber hören wir von ‚des Meeres Geburt' (?), von der ‚Beschwichtigung' der tosenden Flut, von seiner ‚Verscheuchung' durch Jahves ‚Donnerhall', von dem Riegel und dem Thore, worin es noch jetzt in Schranken gehalten wird. Dabei ist höchst beachtenswert, dass in der jüngsten Stelle, Or Manasse, noch von so uralten Vorstellungen, wie von der Fesselung, Einkerkerung und Versiegelung des Oceans gesprochen wird. — Dazu kommt noch, dass die mythischen Vorstellungen, die sich in Gen 1 finden, das Brüten des Geistes über der Abyssus und ihre Zerteilung nach oben und unten, in keiner dieser Schilderungen wiederkehren. Es folgt also, dass dem Judentume neben Gen 1 noch andere und zwar bei weitem altertümlichere Schöpfungsmythen bekannt gewesen sind.

Diese Aussagen über die Überwindung des Meeres sind nun denen ganz ähnlich, die wir in Jes 51$_{10}$ Job 26$_{12}$ Ψ 74$_{13}$ 89$_{10}$ 68$_{31}$ Ez 30$_{12}$ 32$_{13}$f etc als Parallelen zu dem Drachenkampfe Jahves gefunden haben. Anderseits ist vieles, was wir in unsern Schilderungen vom Meere hören, dem verwandt, was oben von den Ungeheuern der Tiefe gesagt wurde; es wiederholen sich z T die Worte.

תהום der Sitz Leviathans Job 41 24; in der Parallele zu Rahab Jes 51 9 f; dazu kommen nunmehr Ψ 104 6 Prov 8 24 28 Jes Sir 43 23 Or Manasse 3.

גיח vom Drachen Ez 32 2; von der ‚Geburt' des Meeres Job 38 8.

Die Herrschaft des Drachen über Meer und Land Ψ Sal 2 33 etc; T^ehom hielt einst die Erde bedeckt Ψ 104 6.

Die Sünde des Drachen ist der Übermut Ez 29 3; parallel war das übermütige Meer Ψ 89 10; ebenso hier Job 38 11 Ψ 65 8 Jer 5 22.

Dazu die Worte: שאה Job 41 17 vom Leviathan; parallel das Tosen des Meeres Ψ 89 10; ebenso Ψ 65 8 שאון;

גאות vom Meere Ψ 89 10; ebenso גאון Job 38 11.

Der ‚Schweigung' des Drachen רהב המשבת Jes 30 7 stand parallel die ‚Beruhigung' (רגע Job 26 12, שבח Ψ 89 10) des Meeres; ebenso hier השביח Ψ 65 8, ἐκόπασεν Jes Sir 43 23.

‚Er hat gescholten die Tiere des Schilfes' Ψ 68 31 גער; dasselbe Wort hier: die Wasser fliehen vor Jahves ‚Schelten' געדה Ψ 104 7, גער Jer 31 35; der Inhalt einer solchen Scheltrede Job 38 11.

Jahve bewies bei der Überwindung des Feindes nicht nur seine Kraft — Ψ 74 13 Jes 51 9 etc; ebenso Ψ 65 7 Or Manasse 4 —, sondern zugleich seine Weisheit Job 26 12 f; ebenso Jes Sir 43 23.

Das rebellierende Meer wird von Jahve im Zaume gehalten; es muss die ewige Grenze respektieren Ψ 104 9 Job 38 10 f Prov 8 29 Jer 5 22; es wird durch Riegel und Thor Job 38 10, durch Fessel, Kerker und Siegel Or Manasse 3, in Vorratskammern Ψ 33 7, durch einen Zaum Henoch 60 16 cf p 52 festgehalten. Diesen Anschauungen entspricht, was oben von dem Drachen gesagt wird: Gott hält ihn am Ringe Job 40 26 cf Job 7 12 38 etc.

Diese Parallelen beweisen, dass wir in den obigen Aussagen über die Schöpfung des Meeres unsern Mythus vor uns haben, von dem nur das specifisch Mythologische, die Überwindung der Ungetüme, abgestreift ist. Die Parallelen sind wichtig, weil sie für unsere ganze Auffassung vom Drachenkampfe und für einzelne Aufstellungen eine erwünschte Bestätigung bringen: Vor allem machen diese Stellen, die sämmtlich ausdrücklich von der Schöpfung sprechen, aufs neue deutlich, dass auch die Überwindung Rahabs — wie wir angenommen haben — ursprünglich

zum Schöpfungsmythus gehört hat. Ebenso folgt aus Ψ 104 7 Jer 31 35, dass auch das ‚Schelten' Jahves Ψ 68 31 cf p 68 zum Mythus zu rechnen ist. Und die Fesselung des überwundenen Leviathan, die wir aus Job 40 26 erschlossen haben, erhält an Or Manasse 3, wo das Meer gefesselt wird, eine neue Stütze.

Auch diese Erzählung ist wie der Mythus vom Drachenkampf ursprünglich ein Hymnus: sie verherrlicht Jahves Grösse; und wird ebenso wie jener Mythus angewandt, zB Job 38 8—11 wie Job 40 f; Jer 5 22 31 35 wie Am 9 3 etc. Begeisterte Dichter wie Deuterojesaias wiederholen die Erzählung, wenn sie Jahves Allmacht beschreiben wollen:

Jes 50 2b 3 [1])

2b *Durch mein Schelten vertrockne ich das Meer,*
mache Ströme zur Wüste,
dass ihre Fische verdorren [2]), *ohne Wasser,*
und ihr Getier *auf durstigem Lande* [3]).
3 *Ich kleide den Himmel in Schwärze*
und mache Sack zu seiner Hülle.

Es heisst nicht ausdrücklich, dass dies bei der Schöpfung von Jahve getan sei; trotzdem ist zu vermuten, dass der Prophet unsern Mythus im Auge gehabt habe. Nach dem Zusammenhange war seine Absicht, etwas Grossartiges von Jahve auszusagen. Dass er gerade zu diesem Concreten, der Austrocknung des Meeres, griff, muss einen besonderen Grund haben: er nimmt geläufige hymnische Motive auf; wie er denn auch sonst Hymnenliteratur benutzt zB 42 10 ff 43 16 ff cf auch 63 7 etc. — Dass diese Motive aber aus dem Schöpfungsmythus genommen sind, beweisen die Parallelen:

Die Austrocknung des Meeres Jes 51 10 Ψ 74 15 cf Jer 51 36, wobei ‚die Ströme zur Wüste werden' Ez 30 12,
durch Jahves ‚Schelten' גערה Ψ 68 31 Ψ 104 7 Jer 31 35.
Die Fische sterben auf trocknem Lande Ez 29 5.
Der Himmel wird schwarz Ez 32 7 f.

---

1) sechsfüssige Verse. 2) תיבש LXX ξηρανθήσονται Lowth.

3) Die Reihenfolge ‚sie faulen (sie vertrocknen), sie sterben' ist nicht die natürliche. Ich vermute ובהמתם; צָמֵא ist wie Jes 44 3 aufzufassen (‖ יבשה, vielleicht an beiden Stellen צמאה).

Ohne diese Annahme wäre die Prophetenstelle mehr als sonderbar. Was sollen diese Schilderungen, wenn sie ganz allgemein gedacht sind, da solche Naturvorkommnisse doch auch anders gedeutet werden können und jedenfalls keine unmittelbare Überzeugung einflössen? Und warum wird gesagt, dass die Fische im Trocknen sterben? ‚Ist das ein besonderer Trost für die Verzagten?' Diese Bedenken Duhms [1]) werden durch unsere Annahme völlig beseitigt: nicht auf beliebige Naturereignisse, sondern auf die grosse Jahvetat bei der Schöpfung spielt der Dichter an; und das Sterben der Fische war bei dieser grundlegenden Tat Jahves ein bekannter Zug. Man wird zugeben, dass die Prophetenstelle bei dieser Annahme an Zusammenhang und Kraft bedeutend gewinnt.

Dass diese Anspielung die Schöpfungsgeschichte nicht ausdrücklich citiert, sondern nur so von ferne auf sie hindeutet, hat seine Parallele in Jes 43 16 f, wo von dem Wunder am Schilfmeer ebenso unbestimmt gesprochen wird. Dasselbe geschieht nicht selten im Hiob und den Psalmen; es scheint Hymnus-Stil gewesen zu sein [2]).

Unsere Stelle bringt wiederum Bestätigung für einzelne, bisher noch nicht völlig sicher constatierte Züge des Mythus, besonders für die Verfinsterung des Himmels bei dem Kampfe gegen das Chaos.

Ebenso wie der Mythus vom Drachenkampfe eschatologisch gedeutet worden ist, so sind auch Anwendungen der Überwindung des Meeres auf das grosse Völkergericht der letzten Zeit zu constatieren.

---

1) p 350 f.

2) Für den Hymnenstil ist das Participium im Satzanfange charakteristisch. Der Hymnus beginnt mit einer Anrufung des Gottes, den der Dichter preisen will; ‚segne, meine Seele, Jahve', ‚singet Jahve ein neues Lied' etc; dann folgen die Eigenschaften oder Taten Jahves, die der Dichter preist, nicht selten im Participium; man vergleiche Ps 103 104 136 147. Daher sind die prophetischen Stücke, die Hymnen aufnehmen und fortsetzen, am Participialstil zu erkennen, cf Amos 4 13 5 8 f 9 4 Jer 31 35, sehr häufig bei Dtjes Jes 40 22 f 26 28 f 42 5 43 15 f 44 24 ff 45 18 etc. An die Stelle der Hymneneinleitung: ‚Danket Jahve, der ....' tritt bei dem Propheten die Einführung: ‚so hat Jahve gesprochen, der ...'.

So schildert Ψ 46 [1]) das jüngste Gericht: Völker und Königreiche brausen המה 7 gegen Zion heran, wie ein übermütiges גאות 4 Meer; dass selbst Berge erbeben 3. Aber in dieser letzten Not beschirmt Jahve seine heilige Stadt 5. Um die Wende des Morgens לפנות בקר greift er ein 6; er lässt seine Stimme erschallen 7. Er tut Wunder auf Erden 9; bringt den Krieg zur Ruhe משבית 10; er zeigt seine Hoheit unter den Völkern 11.

Die Vermutung, dass dem Gedichte im letzten der Mythus, eschatologisch gewandt, zu Grunde liegt, ist hier kaum abzuweisen; stimmen doch alle concreten Züge des Gedichtes mit dem Mythus überein: das übermütig tosende Meer, das schliesslich gegen Jahves Heiligtum heranbraust, und das Jahve zur Ruhe bringt, indem er seine einzige Hoheit beweist. Auch das Neue, dass die Entscheidung ‚gegen Morgen' kommt, stimmt vorzüglich zu dem Mythus, in dem das Meer zugleich die Macht der Finsternis ist.

Freilich wird in Ψ 46 diese Verwendung des Mythus nicht originell sein; der Psalmist wiederholt längst gebräuchliche eschatologische Vorstellungen, ein Stück des Glaubens seiner Zeit; und man wird hier nicht von einer bewussten Umdeutung des Mythus, sondern von einem letzten Nachwirken des längst eschatologisch gewandten Mythus wird zu sprechen haben.

Viel origineller klingt Jes 17 12—14 [2]).

12 *Ha Brausen vieler Völker,*
wie Brausen von Meeren brausen sie.
Tosen gewaltiger [3]) *Nationen,*
wie Tosen von Wassern tosen sie [4]).

. . . . . [5])

13 *und bedräut es, dass es flieht in die Weite;*
verjagt, wie Spreu der Berge vor dem Sturme,
wie Staubwirbel vor der Windsbraut.

14 *Zur Abendzeit war noch Schrecken;*
ehe der Morgen kommt, ist es nicht mehr.
Das ist das Teil unserer Plünderer,
das Los unserer Räuber.

1) Ich teile den Text nicht mit, da ich wegen seiner starken Verderbtheit keine Reconstruction des Einzelnen wage.

Zwar liessen sich hier, wo wir es mit einem Manne zu tun haben, der auch als Dichter der Grössten Einer ist, alle einzelnen Züge aus freier prophetischer Conception begreifen; dass Nationen mit überströmenden Wassern verglichen werden, könnte ebensowol Jesaias' selbstständiger Gedanke sein, wie der Zug, dass Gott seine Arbeit, die kein menschliches Auge beobachten soll, in der Nacht tut. Aber anderseits ist das Zusammenstimmen der einzelnen Züge mit dem Mythus sehr auffällig: die brausenden שאה המה Wasser, die ‚fliehen' נוס vor Jahves Scheltwort גער, cf Ψ 104 7 ‚vor deinem Schelten flohen sie' מן־גערתך ינוסון etc; ebenso dass dies bei Aufgang des Lichts geschieht cf Ψ 46 6. Auch gewinnt unser Stück ebenso wie Jes 50 2f bei weitem an Einheitlichkeit der Conception, wenn der Mythus im Hintergrunde stehen sollte: das Bild der brausenden Wasser wird, wenn man den Mythus nicht voraussetzt, in 12 angedeutet und 13f sofort fallen gelassen; steht aber der Mythus dahinter, so würde das Bild der Vernichtung des Urmeers von Anfang bis Ende festgehalten sein.

Gegen eine Benutzung des Mythus durch Jesaias selbst wird sich nichts einwenden lassen, da sich in Jes 11 6ff eine deutliche Anspielung an den Mythus von der goldenen Zeit findet cf übrigens auch im Folgenden p 138 zu Jer 4 23—26. Man erinnere sich zudem, dass wir schon in dem ‚gebändigten Rahab' Jes 30 7 ein sicheres Citat des Chaosmythus constatiert haben. Die Art der Verwendung ist in jeder Weise des grossen Propheten würdig: er hat in völliger Beherrschung des Stoffes die Züge, die sich übertragen liessen, herausgenommen und zu einer gewaltigen, prophetischen Vision gestaltet. Diese Art der Benutzung ist der bei Ez 29 32 ähnlich, obwol Jesaias grössere Souveränität in der Auswahl zeigt: was bei Ezechiel Allegorieen sind, sind bei ihm Bilder, die wie völlig frei concipiert erscheinen.

---

2) sechsfüssige Verse, Distichen; 14b scheint vierfüssig zu sein.

3) Diese Stellung von כבירים fordern die Parallele und das Metrum, so auch LXX *ἐθνῶν πολλῶν*.

4) לאמים כשאון מים רבים ישאון ist natürlich Variante.

5) Es fehlt ein Halbvers (3 Hebungen), für גער בו fehlt das Subjekt.

Nahe verwandt sind mit einander die eschatologischen Psalmen Habakuk 3, Nahum 1 und Ψ 18, auch in ihrer Stellung zu unserm Mythus.

Hab 3 erzählt, wie Jahve vom Sinai her zum Gerichte kommt. Dabei wird 3—12 Jahves furchtbare Erscheinung im Gewitter weitläuftig beschrieben; nur in wenigen Worten, die, soweit sie bei dem Zustande des Textes erkennbar sind, völlig inconcret bleiben, fügt der Dichter hinzu 13f, dass Jahve seinem Volke zum Heile, dem gottlosen Bedrücker aber zum Gerichte gekommen sei. Die ausführlich beschriebene Theophanie steht zu der kurzen, darauf folgenden politischen Weissagung kaum in einem inneren Zusammenhange; sie ist eben nur eine grossartige Einleitung. Man erkennt also, dass die Züge der Theophanie Jahves dem Dichter als poetisches Material völlig fertig vorlagen; er hat sie übernommen, nicht erfunden.

Noch deutlicher ist das Nahum 1 [1]); auch hier zunächst eine

---

1) In Stades ZAW 1893 p 223 ff habe ich zu zeigen versucht, dass dies Capitel seiner Natur nach nicht eine alte Prophetie, sondern eine versificierte Apokalypse sei. Daselbst auch der Versuch einer Reconstruction des stark entstellten Textes; Bickell Sitzungsberichte der Akad der Wissenschaften in Wien Philosoph-histor Klasse Bd 131 V p 1 ff hat im Anschluss an die meinige eine neue Reconstruction veröffentlicht, die ich als ganze ablehnen muss, von der ich aber im Einzelnen gelernt habe. Die Wiederherstellung des נ- und des ק-Verses, an der ich 1893 noch verzweifelt habe, glaube ich nunmehr vorlegen zu können. Zu den folgenden Angaben verweise ich auf das, was ich 1893 zu den Versen bemerkt habe.

8bc כ Den Garaus macht er seinen Gegnern,
seine Feinde stösst er in Finsternis.

9cb ל Nicht zweimal nimmt er Rache an seinen Drängern,
zur rechten Zeit macht er ihnen den Garaus.

Im ל-Vers ist vielleicht besser מפעם ‚vor der Zeit' zu lesen; im zweiten Halbvers lies כמועד (Bickell). — Nun die Anwendung der allgemeinen Gedanken auf den Einzelfall.

9a = 11 מ Deine Zeit ist um, der du gegen Jahve Pläne sannst,
du Bösewicht, der Unheil plante!

12 נ Aus sind die Tage, da ich schalt;
die Stunde ist verflogen, ist vorbei!

מנך von מן Ψ 68 24 die Portion, hier die zugewiesene Zeit. — הרע du Bösewicht. — משלמימרבי' LXX ist mit der notwendigen Änderung des מ in נ zu lesen: נשלמו ימי ריבי. Die Vocalbuchstaben sind für uns, hier

Theophanie, dann das Gericht über ein Unterdrückervolk; und zwischen beiden Teilen überhaupt kein Zusammenhang.

In Ψ 18[1]) ist zwar eine Verbindung zwischen beiden Stoffen vom Dichter gefunden. Jahve erscheint in seiner Herrlichkeit:

16 *Da wurden die Betten des Meeres* [2]) *sichtbar,*
die Grundlagen der Erde erschienen
vor deinem Schelten [3]), *Jahve,*
vor dem Schnauben des Atems deiner Nase.

17 *Er reckte aus der Höhe und ergriff mich,*
zog mich aus grossen Wassern.
18 *Er rettete mich vor meinen grausamen* [4]) *Feinden,*
vor meinen Hassern, die mir zu stark gewesen.

---

wie überall, keine bindende Autorität; zur späteren Tradition gehört bekanntlich auch das ם des Plurals. — יָזִד das Festgesetzte. — נגד cf Ψ 90 10. — Zum Gedanken cf Dan 11 36. Der Ψ verkündigt triumphierend, dass die Zeit, die Gott dem Tyrannen gesetzt hat, jetzt vorbei sei: der Streit Gottes mit Israel ist aus, nun kommt die Zeit des Gerichts über ‚den Frevler'.

Dies Gericht wird in den Versen ם bis ק beschrieben. Daselbst ist überall (auch in 10) der Frevler in der 2 ps Sg angeredet. Den Schluss der Schilderung giebt der ק-Vers, dessen ersten Teil 14e bildet, der zweite Teil ist durch Versehen des Abschreibers hinter den ר-Vers 12 gekommen:

ק 14e Dein Grab mach ich zu Misthaufen;
12d ich schände dich so, dass ich dich nicht nochmals zu schänden brauche.

קברך אשׂימ קיקלות (nach Bickell; קיקלתא im Syr und Targ; das Verb zu 28b ומשכה fehlt). Das ת-Wort lese ich יֹדֵךְ Bedrückung ‖ בלעל; die Conjectur לעבר und ebenso den Anstoss an בקקים 3 ziehe ich zurück. — In dieser Reconstruction des ganzen Textes werden nur zwei Glossen angenommen: das כה אמר יהוה 12 und die Glossen in 2b und 3a, deren Zweck am Tage liegt. Die Hauptcorruption ist durch Umstellung geschehen. Diese Wiederherstellung empfiehlt sich, wie ich glaube, durch den guten Zusammenhang, den sie giebt. Ich überlasse dem Leser, diese und die Bickellsche zu vergleichen.

1) sechsfüssige Verse, Distichen.

2) II Sam 22 ים, Ψ 18 מים (Baethgen).

3) מגערתך ist — nach dem Metrum — der Lesart von II Sam בגערת vorzuziehen; daher אגד Ψ 18 besser als אגר II Sam.

4) II Sam 22 Ψ 18 מאויבי עז Sing, Ψ 18 LXX Plural מאויבי עזים (das folgende Wort — משנאי II Sam — beginnt mit מ).

Im Begriffe, in den Strömen des Unheils zu ertrinken, wird das ‚Ich' des Psalms durch Jahve gerettet, der das Meer aufwühlt und den fast schon zur Unterwelt Hinabgesunkenen herauszieht. — Aber dieser Zusammenhang der beiden Stoffe ist sehr künstlich; steht doch der gewaltige Apparat einer Theophanie und das geringe Resultat, die Errettung eines Ertrinkenden, in sehr starkem Misverhältnis. Diese Beobachtung wird nicht erschüttert, wenn man auch — eine Anschauung, die mir für Ψ 18 nicht ganz unmöglich zu sein scheint — in dem ‚Ich' das Volk Israel sehen würde. Es erklärt sich dann, wie der Dichter dazu kam, zur Errettung des Ichs eine Theophanie in Bewegung zu setzen; aber nach wie vor bleibt sonderbar, dass er auf dieses ungeheure Bild ein so geringes folgen lassen konnte. Es sind demnach zwei, ihrem Ursprung nach völlig verschiedenen Vorstellungskreise, die der Dichter hier zusammengebracht hat: das Versinken im unterirdischen Wasser als Bild der äussersten Todesnot cf zB Jon 2 Ψ 69, und die Theophanie. —

So erhalten wir also für alle drei Stücke das Resultat, dass eine Theophanie mit ziemlich fest ausgeprägten Zügen als ein gegebener Traditionsstoff den Dichtern des Judentums vorgelegen hat.

Woher stammt dieser Stoff?

Schilderungen des im Gewitter erscheinenden Jahve sind im AT nicht selten. Sie sind offenbar ursprünglich Ausdruck uralten Glaubens, der in der furchtbaren Hoheit des Gewitters seinen Gott sich nahe fühlte. Der eigentliche Sitz dieser Gewittertheophanieen werden alte Lieder gewesen sein, die von der Moseerscheinung auf dem Sinai handelten. Nachklänge solcher Lieder haben wir Dt 33 2f; in Prosa Ex 19 34. Das Motiv wird wiederholt Jud 5 4f I Reg 19 11ff, dann von den Propheten Jes 29 6 30 27f Micha 1 3f Joel 2 2f, schliesslich von den Psalmisten Ψ 50 1ff Ψ 97 usw. Charakteristisch für diese Schilderungen ist, dass dabei der Zusammenhang mit dem Sinai mehr oder weniger deutlich festgehalten wird, sodann dass hier zwar von

Sausen und Brausen *und mächtigem Schall,*
Wind und Wetter *und Flammenlohe* Jes 29 6,

vom Wanken der Erde, vom Reissen der Felsen, vom Zerfliessen der Berge geredet wird, aber nirgends von den Wirkungen des

Gewitters auf das Meer. Dies liegt ja auch in der Natur der Sache: in der Sinaiwüste [1]) ist ebenso wenig wie in dem Teil Palästinas, den Israel bewohnte, das Meer in nächster Nähe.

Um so mehr fallen die Worte von Nahum 1 Hab 3 Ψ 18 über das Meer auf.

In Nahum 1 tritt das Meer freilich nur gelegentlich auf:

4 *Er schilt das Meer, dass es versiegt,*
alle Ströme legt er trocken [2]).

Aber in Hab 3 [3]) spielt es eine grosse Rolle.

8 *Ist gegen die Ströme dein Zorn entbrannt,*
oder gegen das Meer, Jahve, dein Grimm [4]),
Dass du aufs Meer deine Rosse treten lässt,
deinen *Wagen* auf *Wasserschwall?* [5])

Woher dieser Zug vom Meere stamme, ist zunächst völlig rätselhaft. In die alten Sinaitheophanieen gehört er nicht. Durch die Situation ist er in keiner Weise gegeben: wenn Jahve von Paran her 3 nach Palästina zum Gerichte kommt, berührt er das Meer nicht. Die Frage des Dichters: was hat Jahve auf dem Meere zu tun? scheint schon auszudrücken, dass man diesen

---

1) Der Sinai des AT ist nicht das gegenwärtig ‚Sinai' genannte Gebirge, sondern liegt in Seir, im Gebirge von Paran Dt 33 2 cf Smend Alttestamentliche Religionsgeschichte p 30 A 2.

2) cf meine Reconstruction von Nahum 1 in Stades ZAW 1893 p 223ff.

3) Sechsfüssige Verse, Distichen.

4) הבנהרים הרה אפך אם־בים יהוה עברתך

5) 8b כי תרכב על־סוסיך מרכבתיך

ist dem Metrum nach unvollständig. Ebenso fehlt dem Sinne nach die Hauptsache: ‚bist du denn auf das Meer zornig, dass du auf das Meer mit deinen Rossen fährst?' (ישיעה (lies אשפה) gehört zum folgenden:

אשפה עריה תער קשתך שבעת מטות

den Köcher entleerst (Pi ערה) du ganz,
dein Bogen ward satt von Geschossen.)

Vers 15, im jetzigen Zusammenhange befremdlich (cf Kautzsch Bibelübersetzung), ist Variante zu 8b.

8b כי תרכב על־סוסיך מרכבתיך

15 ירכת בים סוסיך חמר מים רבים

15 enthält die in 8b vermissten Worte. Eine sichere Reconstruction ist unmöglich. Der Plur מרכבתיך ist verkehrt; denn Gott fährt nur auf einem Wagen. Der Text mag etwa gelautet haben:

כי ח־רכת בים סוסיך מרכבתך בחמר מים

בחמר scheinen Vulg Targ gelesen zu haben.

Zug noch kennt, ohne ihn aber zu verstehen. Man wird demnach guten Grund zu der Vermutung haben, dass hier eine alte Theophanie nachwirkt, in der Jahve allerdings etwas auf dem Meere zu tun hatte.

Noch stärker tritt das Meer Ψ 18 hervor. Die ganze Theophanie ist schliesslich dazu da, um das Meer aufzuwühlen und sein Bette blosszulegen. Der Dichter hat diese Spitze der Jahveerscheinung benutzt, um daran seine Fortsetzung: die Rettung des Ertrinkenden, anzufügen; er hätte auf diesen einigermassen sonderbaren Gedanken kaum kommen können, wenn die Theophanie nicht schon jenen Schluss vorher besessen hätte.

Wir vermuten also zur Erklärung von Hab 3 Nah 1 Ψ 18 die Existenz einer alten Gewitter-Theophanie, in der Jahves Zorn gegen das Meer entbrannt war; Jahve trieb seine Rosse auf die grosse Flut und legte ihr Bett bloss. ‚Er schalt das Meer, dass es versiegte'.

Es giebt nur eine alte Erzählung, in der diese Züge ihre Stelle haben könnten, den Schöpfungsmythus. Man beachte, dass sich hier der Ausdruck ‚Schelten' גער Nahum 1 4 Ψ 18 16 wiederholt, den wir bereits zu Ψ 104 7 68 31 Jes 50 2 17 13 constatiert haben. Im babylonischen Mythus erscheint Marduk gleichfalls im Gewitter, seine Waffe ist der Donnerkeil; und ausdrücklich wird dort wie Hab 3 8 von seinen Rossen und seinem Wagen gesprochen.

Als Nachklänge des Mythus wird man demnach auch betrachten können, wenn in den Schilderungen der Königsherrlichkeit Jahves das Brausen des Meeres eine Rolle spielt.

Ψ 93 3f [1])

3 *Es erheben Ströme, Jahve,*
es erheben Ströme ihre Stimme,
es erheben Ströme ihr Getös.

4 *Vor der Stimme grosser Wasser,*
vor der Herrlichkeit [2]) *der Brandungen des Meeres,*
ist Jahve herrlich in der Höhe.

1) Der Psalm scheint aus Versen von je 9 Hebungen mit 2 Cäsuren zu bestehen:

‖ ˏ ˏ ˏ | ˏ ˏ ˏ | ˏ ˏ ˏ

(cf Bickell), wenn nicht starke Corruption vorliegt.

2) ב----ש zum Vorhergehenden zu ziehen (Kautzsch), verbietet das

Zu der Psalmstelle sind Ψ 96 11 (*es brause das Meer und was es füllt*) und Ψ 98 7 zu vergleichen; dasselbe Motiv findet sich schon Jes 42 10; man beachte auch Ψ 29 (*Jahves Stimme über den Wassern*).

Man würde solche Worte bei einem Volke, das am Meere wohnt, und dessen Phantasie sich mit dem Meere beschäftigt, natürlich aus der Anschauung des Gewitters, das über der See steht, erklären müssen; bei Israel aber ist diese Voraussetzung nicht vorhanden; zudem sind es nur ganz bestimmte Motive, einmal die Austrocknung des Meeres, sodann der Gegensatz der Herrlichkeit Jahves und der wogenden See, die immer wiederkehren.

Freilich würde man sehr fehlgehen, wenn man hier bewusste Benutzung des Schöpfungsmythus suchen würde; es handelt sich nur um einzelne Züge, die ursprünglich einmal mit dem Mythus in Verbindung gestanden haben, die aber diesen Zusammenhang längst verloren haben und gegenwärtig nur noch als Motive der poetischen Tradition existieren.

Das Constatieren eines solchen Vorganges ist für die Beurteilung unserer Psalmen nicht wertlos. So spät man auch die uns überlieferten Psalmen ansetzen mag, sicher ist anderseits, dass die Psalmendichtung selbst uralt ist; man denke nur an die babylonischen Hymnen und sogenannten Busspsalmen. Man wird in vielen Fällen aus inneren Gründen wie aus dem Vergleich mit den Propheten, die selbst vielfach aus der poetischen Literatur ihrer Zeit schöpfen, die Geschichte einzelner Psalmenmotive reconstruieren können.

Charakteristisch für die Art, wie die spätere Zeit übernommene Motive unorganisch verbindet, ist Ψ 77. Der Ψ giebt 17ff eine Gewitter-Theophanie in Nachahmung von Ψ 18; auch hier ist es auf das Meer abgesehen:

17 *Dich schauten die Wasser, Jahve* [1]),
dich schauten die Wasser, erbebten,
auch die Tiefen erschracken.

Metrum. Dass der Text in Unordnung, haben Olshausen etc bemerkt. Ich vermute für מֵאדֹר אדרם.

1) Metrum von 17—20 wie Ψ 93. Die Verse sind in Ψ 77, ein Gedicht von sechsfüssigen Versen, von späterer Hand eingesetzt (Bickell).

Aber der Zweck der Theophanie ist dann die Spaltung des Schilfmeers, dass Israel hindurch ziehen kann. So sind also hier ein Nachklang der Weltschöpfungsgeschichte und die Geschichte vom roten Meer zusammengekommen!

Dasselbe Zusammenfliessen beobachten wir Ψ 106 9.

Er schalt das Schilfmeer, dass es versiegte,
er liess sie durch die Tiefe gehen, als wäre sie eine Steppe.

ויגער בים־סוף ויחרב, wie Nahum 1 4 גער בים ויבש.

Ebenso ist in Ex 15 ein Motiv aus der Gewitter-Theophanie eingedrungen 7b.

Eine Verbindung des Schöpfungsmythus und der Erzählung vom Schilfmeer fanden wir bereits in Jes 51 9f cf p 32.

Ein neuer Zug ist schliesslich vielleicht noch aus Jes 59 15ff zu gewinnen. Jahve sieht, dass alle Treue und Gerechtigkeit aus der Welt geschwunden ist; da steht er endlich selber auf, um Ordnung zu schaffen.

15b *Jahve* [1]) *schaute hin mit seinen Augen* [2]),
erkannte [2]), *dass kein Recht mehr da war.*

16 *Er schaute, da war kein Mann,*
er erstaunte, dass niemand in die Bresche trat.
Da half ihm sein eigener Arm,
seine Gerechtigkeit allein stand ihm bei.

17 *Er zog Gerechtigkeit als Panzer an,*
setzte den Helm des Heils aufs Haupt.
Er zog die Kleider der Rache an [3]),
tat Grimm als Mantel um.

18 *Er bezahlt gerechte Vergeltung* [4]):
Gewalt seinen Gegnern, Mishandlung seinen Feinden [5]);
19 *dass sie von Untergang Jahves Namen schauen* [6]),
von Sonnenaufgang seine Herrlichkeit.

---

1) Sechsfüssige Verse, Distichen (Duhm).

2) בעיניו gehört dem Verse nach vor die Cäsur; יי ohne Näherbestimmung ist auffällig. Man darf vermuten, dass das Ursprüngliche יי sei; die Corruptel יי führte zur Umstellung von בעיניו.

3) תלבשת Glosse (Lowth); an ‚Kleidern der Rache' ‖ ‚Helm des Heils' darf man keinen Anstoss nehmen (gegen Klostermann).

4) כל ‚Höhe des Betrages' Klostermann, חמה LXX ὄνειδος = רעב. Wörtliche Übersetzung: wie der Betrag der Mishandlungen (גמולות), das angetane Unrecht), so hoch ist der Betrag der Abzahlung (שלם)

Denn es kommt wie ein Strom der Feind,
den Jahves Hauch in die Flucht treibt[1]).
20 *So kommt für Zion der Erlöser,*
der die Sünde aus Jakob fortschafft[2]).

Diese Zukunftsschilderung ist schon ganz apokalyptischer Natur; sie redet nicht von einem bestimmten feindlichen Volk, das etwa durch eine historische Situation gegeben wäre, sondern von einem Feinde, der einstmals kommen wird. Dazu kommt die eigentümlich wortkarge Art, mit der von diesen Dingen gesprochen wird; wir würden die Stelle nicht verstehen können, wenn wir nicht an anderen Orten Parallelen — man denke an Gog und Magog — besässen. So ergiebt sich, dass die Worte als Anspielung an das Dogma vom ‚Feinde' der letzten Zeit zu verstehen sind.

Nun beachte man, dass dieser Feind hier mit einem Strome verglichen wird, ‚den Jahves Hauch in die Flucht treibt'. Wir schliessen also, dass auch dies Bild vom Strome, der vertrieben wird, zur damaligen apokalyptischen Tradition gehört hat. Wir werden dasselbe mit Jes 17 12—14 Ψ 46 65 8 combinieren können, zumal der Ausdruck ‚Feind' צר uns schon mehrfach als term techn des Chaos begegnet ist cf p 84, obwol hier auch Anderes, etwa Jes 8 7f einwirkt. —

Sehr auffällig ist die vorhergehende Schilderung der Rüstung Jahves, die durch die Nachahmungen im NT I Thess 5 8 Eph 6 14—17 zu so grosser Berühmtheit gekommen ist. Man begreift nicht, wie der Dichter aus sich selbst zu diesem Bilde greifen konnte; Jahve wappnet sich, aber nachher tut er mit den Waffen nichts. Die Wappnung ist also ein Zug, der ebenso rasch verschwindet, wie er aufgetreten ist. Auch dass der Ge-

---

Subst A Vulg Duhm): Gewalt seinen Widersachern, Mishandlung seinen Feinden. Zum Gedanken, dass Gott Gewalttat mit Gewalttat vergilt cf Ψ 18 27.

5) 18c לאיים גמול ישלם wird durch das Metrum als Zusatz erwiesen; bei LXX fehlen die letzten fünf Worte (Duhm Kautzsch).

6) ויראו Duhm Klostermann.

1) Die gewöhnliche Übersetzung ‚antreibt' (zB Dillmann) ist unrichtig. נוס heisst ‚fliehen', נסס ‚in die Flucht treiben'. Darnach ist der Strom nicht ein Bild Jahves, sondern der Jahve-Feinde.

2) LXX *καὶ ἀποστρέψει ἀσεβείας ἀπὸ Ἰακώβ* לחשיב Duhm.

danke des Propheten, das Erscheinen Jahves bringe zugleich Heil und Unheil, grade zu diesem Bilde geführt hätte, wird man nicht behaupten wollen. Haben doch die genannten Eigenschaften Jahves mit den bestimmten Waffen kaum ein Gemeinsames; man könnte die Wörte beliebig vertauschen. — Dies alles weist darauf hin, dass auch die Wappnung Jahves ein gegebener Zug war, den der Dichter wegen seiner poetischen Schönheit aufgenommen und für seine Zwecke allegorisch gedeutet hat. Wir werden also auf ein altes Gedicht hingewiesen, das von einem Jahvekampfe und von einer vorhergehenden Wappnung des Gottes handelte. Da nun das Folgende als Anspielung an unsern Mythus verstanden werden kann, so wird die Vermutung erlaubt sein, dass der ganzen Prophetenstelle der Mythus zu Grunde liege, der demnach auch von der Rüstung Jahves gehandelt hätte. Diese Vermutung erhält dadurch eine Stütze, dass auch Jes 51 9 die Wappnung des Jahvearmes erwähnt, anderseits dass die babylonische Erzählung weitläuftig von Marduks Rüstung redet.

Wir haben versucht, den Spuren eschatologischer Benutzung unserer Erzählung von der Überwindung des Meeres nachzugehen. Diese Anspielungen sind nun freilich bei weitem weniger deutlich als die eschatologischen Deutungen der Chaosungetüme. Das liegt in der Natur der Sache: es fehlen hier vor allem die Namen der Chaosungetüme, die den Zusammenhang mit dem Mythus so deutlich zeigen; und die Bilder vom Meere, die dem Mythus entnommen zu sein scheinen, sind nicht so originell, dass sie ohne ihn einfach unerklärlich wären.

Nur mit Vorbehalt stelle ich daher die obigen Beobachtungen zusammen:

Der Chaosmythus ist in Israel in einer Form vorhanden gewesen, in der die mythologischen Gestalten der Drachen verschwunden waren, und einfach vom Meere geredet wurde.

Auch in dieser Form hat der Mythus den Charakter eines Hymnus. Neben einer Reihe ausführlicher Schilderungen besitzen wir eine Anzahl hymnischer Anspielungen, in denen der Mythus leise nachklingt.

Daneben beobachten wir wie bei der Erzählung von den

Chaosungetümen eine eschatologische Wendung: man redet davon, dass das Meer in der letzten Zeit gegen Jahves Schöpfung übermütig heranbrausen, dass dann aber Jahves Scheltwort es in die Flucht treiben werde; und erklärt diese Weissagung als ein Bild des letzten Ansturmes der Heiden und des grossen Völkergerichtes der Zukunft. Ein grosser Prophet scheint in dieser Benutzung des Mythus vorangegangen zu sein; die Späteren folgen. In der beginnenden Apokalyptik ist das Bild vom tosenden Meere ein fest ausgeprägter Zug, übernommene Einzelheiten werden dabei als poetische Staffage mitgeführt oder, so gut es geht, allegorisiert. Noch im NT wird unter den andern Zeichen des Endes auch dies genannt, dass auf der Erde die Völker bei dem Tosen des Meeres vor Angst vergehen werden Luc 21 25; die einzige Stelle übrigens, in der das brausende Meer der Zukunft nicht allegorisiert ist.

Das ist ein Geschichtsverlauf, in sich wahrscheinlich und übrigens der für Rahab und seine Verwandten reconstruierten Überlieferungsgeschichte in jeder Weise parallel.

Für den Mythus gewannen wir als neue Resultate:

das Schelten Jahves גערת;

die Jahvetat vor Morgenanbruch;

Jahves Kommen im Gewitter,

mit Wagen und Rossen.

Dabei wird Jahves Wappnung ausführlich beschrieben gewesen sein.

Es liegt nahe, die Art der Wappnung sich nach den parallelen Zügen so vorzustellen: Jahve rüstete sich, indem er die Waffen des Gewitters anzog. — So schildert der Marduk-mythus die Rüstung des Gottes.

Wir haben eine grosse und reiche Geschichte des Weltschöpfungs-Chaos-Mythus in Israel gefunden; schon bei der Untersuchung sind einzelne Parallelen zu dem babylonischen

Marduk-Tiâmat-Mythus constatiert. Ich fasse jetzt die Hauptpunkte, in denen die beiden Mythen übereinstimmen, zusammen.

In beiden Mythen heisst es, dass einst in der Urzeit das All Wasser war. Der Urocean wird personificiert als ein furchtbares Wesen; dem babylonischen Namen des Ungetüms Tiâmat entspricht im Hebräischen der technische Name des Urmeers: תְּהוֹם, ein Name, dessen beständige Artikellosigkeit noch darauf schliessen lässt, dass er einst nomen proprium gewesen ist, also eine mythische Figur bezeichnet hat. Der geläufige Name des Ungeheuers im Hebräischen רַהַב ist wahrscheinlich gleichfalls im Babylonischen vertreten, obwol noch nicht mit voller Sicherheit belegt. Beide Mythen stellen sich dies Ungetüm drachenartig und mehrköpfig vor.

Neben ihm andere Wesen, ihm ähnlich, die ‚Helfer' des Drachen, unter denen eines die Hauptrolle spielt. Im Babylonischen steht neben Tiâmat Kingu; im Hebräischen erscheinen neben einander Rahab und Tannin, Leviathan und Tannin, Leviathan und Bᵉhemoth, Rahab und Naḥaš bariaḥ. Kingu und Tiâmat sind Mann und Weib, ebenso Henoch 60 Bᵉhemoth und Leviathan.

Diesen Mächten der Tiefe werden im babylonischen Mythus die Götter der Oberwelt entgegengestellt, unter ihnen Marduk. Auch in Israel erscheinen gelegentlich neben Jahve andere Gottwesen Job 41 17 38 7 Ψ 89 7, natürlich hinter Jahve völlig zurücktretend.

Die Chaosungetüme nun haben sich gegen die Macht der oberen Götter empört; sie beanspruchen die Weltherrschaft für sich. Auch im Jahvemythus ist diese übermütige, frevelhafte Empörung ein ständiger Zug.

Vor dem Eingreifen Marduks haben schon einzelne Götter den Kampf gegen Tiâmat versucht. Job 41 3 17 ist vielleicht Anspielung an einen ähnlichen Vorgang im hebräischen Mythus.

Schliesslich tritt Marduk-Jahve auf. Dabei wird seine Rüstung beschrieben; er kommt auf einem mit Rossen bespannten Wagen, mit Schwert und Netz oder mit den furchtbaren Waffen des Gewittergottes. — Das Zusammenstimmen beider Mythen in letzterem Zuge ist um so auffälliger, als derselbe nicht der Naturanschauung entnommen — der Winter

wird nicht durch das Gewitter überwunden —, sondern von fremd her in den Mythus eingetragen ist cf p 26.

Dem Kampfe geht voraus eine zornige ‚Scheltrede'. Im Kampfe selbst bewährt der Gott nicht nur Kraft, sondern zugleich Klugheit. Dabei spielt das Netz eine Rolle. Auch die ‚Helfer' des Ungetüms hat er sich unterworfen; sie ‚krümmten sich unter ihm'. Im Babylonischen hat er sie glimpflich behandelt; darauf spielt auch eine hebräische Recension an Ψ 89$_{13}$ Job 9$_{13}$.

Der Leichnam des erschlagenen Ungetüms ist nicht begraben — im Hebräischen wird dies mehrfach ausdrücklich betont —, sondern aus demselben ist von dem Gotte die Welt gebildet. Hebräische Recensionen scheinen die Fruchtbarkeit des Landes, das vormals Wüste war, von dem Blute und dem verwesenden Fleische des Drachen abzuleiten. — Der babylonische Mythus berichtet, dass Tiâmat in zwei Teile zerteilt worden sei, in die Wasser oben und unten. Eine hebräische Recension, die das Letztere deutlich aussagte, ist unter den oben angeführten nicht vorhanden; doch redet auch Ψ 74$_{13}$ vom ‚Spalten' des Meeres und auch Job 26$_{13}$ kennt die ‚Riegel des Himmels'. Jedenfalls folgt im Hebräischen sowol wie im Babylonischen auf die Überwindung des Ungetüms die Schöpfung der Welt.

Beide Mythen schliessen die Erzählung mit dem Hauptgedanken, der Spitze des ganzen Marduk-Jahve-Hymnus, dass der Gott, der die unheilvolle Macht des verderblichen Ungetüms gebrochen und diese schöne Welt geschaffen, von nun an Herr und Gott sei, den alles jubelnd verehrt, der Grösste unter den Göttern! —

Im Babylonischen kennen wir eine Variante, wo Tiâmat unter den Menschen, also im Laufe der Geschichte, eine Schreckensherrschaft führt; hebräische Parallelen dazu haben wir gefunden.

Eine parallele Reihe von Beweisen ist aus den spätorientalischen Traditionen zu erbringen, die einerseits von der babylonischen abhängig sind und anderseits mit der hebräischen vielfach übereinstimmen. Einzelheiten sind im Vorhergehenden p 54 56 92 erwähnt; eine Weiterausführung gehört nicht hierher.

Demnach haben beide Mythen, der hebräische und der babylonische, alle Hauptpunkte gemein; so dass es sich letzt-

lich gar nicht mehr um zwei ähnliche Mythen, sondern vielmehr um denselben Mythus handelt, der in zwei verschiedenen Recensionen-Familien erhalten ist. Wenn man die gewaltige Verschiedenheit der beiden Religionen bedenkt, so kann man sich über die grosse Ähnlichkeit dieser beiden Mythus-Recensionen nicht genug verwundern.

Für den Kundigen bedarf es kaum eines Beweises dafür, auf welcher Seite die Abhängigkeit zu denken ist. Der babylonische Mythus entspricht der Art des mesopotamischen Klimas [1]) und erweist sich dadurch als echt-babylonisch, während der hebräische als specifisch unpalästinensisch zu beurteilen ist [2]). Und der Mardukmythus, der mythische Ausdruck babylonischen Weltherrscherstolzes, ist viel älter als das hebräische Volk.

So ist also unser Resultat: der babylonische Tiâmat-Marduk-Mythus ist von Israel übernommen und hier zu einem Jahve-Mythus geworden.

5. Babylonischer Ursprung der Schöpfungsgeschichte von Gen 1, ihr Charakter und die Zeit ihrer Einwanderung in Israel.

Kehren wir nach dieser Abschweifung zu Gen 1 zurück, und versuchen wir nunmehr das Verhältnis dieser Schöpfungsgeschichte zu dem constatierten babylonisch-israelitischen Schöpfungsmythus festzustellen.

Schon aus Gen 1 war deutlich geworden [3]), dass diese Erzählung nur die jüdische Bearbeitung eines bei weitem älteren Stoffes ist, der ursprünglich viel mythologischer gewesen sein muss; einzelne Nachklänge liessen auf polytheistische Herkunft schliessen; ein Zug wies auf Astralreligion hin; manche Motive stimmten dabei zu phönicischen, griechischen und indischen Parallelen. Auch das palästinensische Klima und der althebräische Jahresanfang sprachen gegen einheimisch-israelitischen Ursprung der Erzählung. Dagegen wies Klima,

1) cf p 25. 2) cf p 15 f. 3) cf p 4—16.

Jahresanfang und die nachklingende Astralreligion auf Babylonien hin.

Diese Vermutung wird nun durch einen Vergleich von Gen 1 zunächst mit dem babylonischen Mythus vollauf bestätigt.

Dieser Mythus trägt diejenigen Züge, die wir für die Vorlage von Gen 1 postuliert haben. Und er stimmt in charakteristischen Einzelheiten mit Gen 1 überein. Zwar die Sabbath-Disposition hat er nicht; aber diese Einteilung gehört auch ursprünglich nicht zu dem Stoffe von Gen 1. Ferner betreffen die Parallelen zwischen beiden nur die Einleitung; aber dies erklärt sich daher, dass wir im babylonischen Mythus von der eigentlichen Schöpfung nur geringe Bruchstücke besitzen [1]). — Um so stärker sind die Berührungen im Anfange.

In beiden Mythen besteht die Welt zu Anfang aus Wasser und Finsternis; dabei fällt der Name תהום = Tiâmat. Auch der Name בהו ist vielleicht babylonisch [2]).

Die Welt kommt so zu stande, dass Gott das Urwasser durch die Veste des Himmels in zwei Teile scheidet. Der Leser erinnert sich, welche Rolle dieser Zug in dem babylonischen Mythus spielt; für Gen 1 sahen wir bereits, dass er specifisch babylonisch und unpalästinensisch ist; die Übereinstimmung in diesem Punkte ist um so auffallender, als derselbe sich in dieser Deutlichkeit in keinem alttestamentlichen Texte wiederfindet [3]).

Die Schöpfung entsteht Gen 1 durch Gottes allmächtiges Wort; auch im Mardukmythus wird die Wirksamkeit des Wortes des Gottes stark hervorgehoben cf p 23.

---

1) Ich halte es also einstweilen für gewagt, zu behaupten, dass die Reihenfolge der Ereignisse in beiden Berichten ‚absolut dieselbe' sei (Jensen 306); doch ist zu vermuten, dass, sobald die fehlenden Stücke gefunden sein werden, auch hier die Ähnlichkeit deutlich hervortreten wird. — [Die wahrscheinliche Reihenfolge der Schöpfungswerke in dem babylonischen Mythus ist: Himmel, Himmelskörper, (Erde), (Pflanzen), Tiere, (Menschen); wobei das Eingeklammerte nur erschlossen ist. Im babylonischen Berichte kommen also die Himmelskörper, anders als in Gen 1, unmittelbar nach dem Himmel.] Z.

2) cf Hommel Neue kirchliche Zeitschrift 1890 p 408 ff.

3) Die Vorstellung von den ‚oberen Wassern' findet sich Ψ 104 3 148 4 Gen 7 11 cf II Reg 7 2 19 Job 38 25; auf den Wassern ist Gottes Thron gegründet, daher das gläserne ‚Meer' Ap Joh 4 6 15 2.

Bei der Schöpfung der Landtiere haben beide Berichte dieselbe Classifikation: Vieh, Wild und Gewürm [1]).

Eine Reihe von Zügen aus Gen 1 werden erst aus der babylonischen Parallele recht verständlich.

Bei der Schöpfung der Himmelskörper wird ihre Bestimmung, die Zeiten zu regeln, in beiden Berichten stark hervorgehoben. Diese Betonung [2]) ist in jüdischer Tradition auffallend genug; sie erklärt sich aus der babylonischen Sternreligion.

Sehr merkwürdig ist, dass Gen 1 das Licht vor den Sternen entstanden ist; auch im babylonischen Mythus ist das Licht vor Marduks Auftreten als schon vorhanden zu denken, aber die Sterne hat er erschaffen. Der Zug erklärt sich vollauf aus der babylonischen, polytheistischen Anschauung, wonach das Licht zum Wesen der oberen Götter gehört; Marduk aber als einer der jüngsten Götter, als das Licht schon existierte, entstanden ist.

Ferner bekommt das Wort, dass Gott bei allen Schöpfungen befunden habe, dass sie gut seien, durch den Vergleich mit dem Babylonischen einen charakteristischen Sinn. Ebenso preist auch der babylonische Hymnus [3]) die Gnade des Gottes, der das böse Ungeheuer erschlagen und die gute Welt erschaffen hat. Demnach steht das Praedikat ‚gut' ursprünglich im Gegensatze zu dem Greuel der uranfänglichen Tʰhom. Dass dies Prädikat noch Gen 1 der Finsternis nicht gegeben wird, ist also als Nachwirkung dieser Anschauung zu begreifen.

---

1) Die Schöpfung der Menschen aus Erde, in Gen 1 nicht erhalten, vielleicht von PC ausgelassen, dagegen von Gen 2 berichtet, ist nach Berossus und nach einigen keilinschriftlichen Anspielungen, cf Jensen Kosmologie 293—295, für Babylonien zu reclamieren. — Nach der gewöhnlichen biblischen Tradition ist der Mensch aus Staub עפר gebildet Gen 2 7 3 19 Ψ 103 14 Job 34 15 etc (Varianten אדמה Ψ 90 3 und חומר Job 4 19 10 9 33 6). In der uns bekannten keilinschriftlichen Überlieferung wird der Mensch nicht aus epru עפר, sondern aus ṭiṭu טיט (was etwa חומר entspricht) erschaffen.

2) von Dillmann 27 bemerkt.

3) Nicht anders die israelitischen Schöpfungshymnen, die die ‚Gnade und Treue' Gottes verkünden und die Schöpfung als eine ‚Heilstat' preisen Ψ 74 89. Das Wort der Genesis ‚und Gott sah alles an, was er gemacht hatte, und siehe es war alles sehr gut' ist dem Sinne nach mit Ψ 104 31 ‚Gott freut sich seiner Schöpfungen' identisch.

Aus diesen Übereinstimmungen allein würde der Schluss eine gewisse Wahrscheinlichkeit haben, dass Gen 1 im letzten Grunde auf den babylonischen Mythus zurückgehe.

Viel grössere Sicherheit aber bekommt dieser Schluss, wenn wir uns jetzt an die reiche Fülle von Anspielungen an den babylonischen Chaosmythus erinnern, die wir oben constatiert haben. Hierdurch wird die Situation entscheidend verändert. Jetzt ist Gen 1 nicht mehr ein isoliert stehendes Stück, dessen Berührung mit der Mardukgeschichte sehr sonderbar erscheinen mag; sondern es ist ein Glied in einer grossen Kette, eine Recension neben so vielen andern, für die wir schon den babylonischen Ursprung festgestellt haben.

Der Theologe wird gegen diese historische These vielleicht — bewusst oder unbewusst — dogmatische Einwendungen vorbringen. Er wird auf die unverkennbar ungeheure Verschiedenheit des babylonischen und des biblischen Schöpfungsberichtes hinweisen. Sofern er überhaupt gewillt ist, die teilweise Übereinstimmung beider Erzählungen anzuerkennen, wird er der These zuneigen, dass hier eine beiden Völkern gemeinsame, bei den Hebräern rein erhaltene, aber bei den Babyloniern ins Mythologische verzerrte Urtradition vorliege. Aber diese These wird durch den Charakter beider Traditionen deutlich widerlegt. Gen 1 ist, wie oben [1]) gezeigt ist, seiner Natur nach ein abgeblasster Mythus. Ferner zwingen uns, wie wir gesehen haben [2]), starke innere Gründe, den Ursprung der Tradition in Babylonien zu suchen. Besonders lehrreich aber sind dem, der überhaupt gewillt ist, religionsgeschichtlichen Beobachtungen das Ohr zu leihen, die übrigen alttestamentlichen Recensionen. Denn diese stellen in mancher Hinsicht die Zwischenglieder zwischen Gen 1 und dem babylonischen Mythus dar; sie zeigen den Weg, auf dem der Mardukmythus zu Gen 1 geworden ist.

Hiernach darf die Behauptung als gesichert gelten, dass auch Gen 1 letztlich babylonischer Herkunft ist.

Um die grosse Geschichte, aus der Gen 1 verstanden werden

---

1) cf p 4—16. 2) cf p 15 ff.

muss, zu begreifen, ist es zunächst notwendig, die Eigentümlichkeit dieser Recension festzustellen.

Die Verschiedenheit der babylonischen Schöpfungsgeschichte und der von Gen 1 ist sehr gross; sie könnte kaum grösser gedacht werden. Dort alles wild und grotesk, himmelstürmende, barbarische Poesie; hier die feierliche, erhabene Ruhe einer weitläuftigen und manchmal etwas nüchternen [1]) Prosa. Dort die Götter im Laufe der Dinge entstanden, hier Gott von Anfang an Derselbe. Dort der Gott, der in heissem Kampfe das Ungeheuer erschlägt und aus dessen Leibe die Welt bildet; hier der Gott, ‚der spricht und es geschieht'. — Die Poesie des Mythus ist zwar bis auf geringe Reste verschwunden. Wir bedauern es nicht. Denn dafür ist er erfüllt mit den Gedankeneiner höheren Religion.

Der Theologe wird gut tun, auch den Mardukmythus mit Pietät zu behandeln; man ehrt seine Eltern nicht dadurch, dass man von den Urahnen gering denkt. Aber trotzdem haben wir ein Recht, Gen 1 ganz anders zu werten als jenen alten Mythus. Mögen unsere naturwissenschaftlichen Anschauungen sich auch noch so sehr von den antiken, in Gen 1 vorausgesetzten entfernt haben; mag auch der judaistisch-supernaturalistische Gottesbegriff, der in Gen 1 vorausgesetzt wird [2]), unserer Frömmigkeit nicht als das Höchste erscheinen; trotzdem bleibt es bestehen: in Gen 1 vermögen wir den Gott, an den wir glauben, wiederzufinden; alle andern Kosmogonieen sind uns nur interessante Antiquitäten.

Die geschichtliche Betrachtung kann Gen 1 nicht, wie es unsere Väter getan haben, als das Denkmal einer speciellen Offenbarung, die etwa dem ersten Menschen zu teil geworden sei, ansehen. Unerschütterlich aber bleibt die Überzeugung, dass in dem Werdegange der israelitischen Religion das Walten des lebendigen Gottes sich offenbare; unanfechtbar Recht und Pflicht des Religionshistorikers, diese Überzeugung an jedem Höhepunkte der Geschichte, wo sich die Aussicht nach allen Seiten hin öffnet, kräftig auszusprechen. Gen 1 ist ein solcher Höhepunkt, ein Markstein in der Geschichte der Welt, ein Denkmal der Offenbarung Gottes in Israel.

Wie verhält sich Gen 1 zu den ‚poetischen Recensionen'?

1) Wellhausen Prolegomena[3] 311 f. 2) ebenda 311.

Gen 1 ist die einzige vollständige Recension des Mythus, die wir aus Israel besitzen; alles andere sind nur Anspielungen, Nachklänge, Anwendungen. Der Grund, weshalb kein anderer Schöpfungsmythus erhalten ist, ist deutlich; das mit jüdischem Geiste erfüllte und dem Judentum congeniale Gen 1 hat die übrigen Recensionen verdrängt.

Aus dieser Vollständigkeit von Gen 1 wird es sich erklären, dass hier manches Altertümliche erhalten ist, was den andern Recensionen fehlt: die Finsternis im Anfange, die Namen תהו ובהו, die Scheidung des Urmeers, die Benennung des Geschaffenen, die Bestimmung der Gestirne zum Herrschen, das ‚Wir' bei der Menschenschöpfung, der Segensspruch über Tiere und Menschen, dass Gott ‚sah, dass es gut war', der Sabbath; dazu ein Zug, der — wie es scheint — durch phönicischen Einfluss in den babylonischen Stoff gedrungen war: das Brüten des Geistes und damit zusammenhängend Reste einer Erzählung von der αὐτομάτως vor sich gehenden Entwicklung; ferner ein Zug aus einem andern, wol auch babylonischen Mythus: die Pflanzennahrung der Urzeit.

Wenn nun schon in Gen 1, wo doch, nach den übrigen Analogieen des PC zu schliessen, die jüdische Bearbeitung ziemlich stark eingegriffen haben wird, noch so viel Antikes erhalten ist, so dürfen wir schliessen, dass dergleichen altertümliche Züge in der Vorlage von Gen 1 noch viel stärker hervorgetreten sind. Die alte Weltschöpfungserzählung muss durch und durch antiken Geist geatmet haben, wenn selbst ein so energischer Bearbeiter wie PC ihn nicht ganz wegschaffen konnte; viele antike Einzelzüge müssen mit dem Stoff selber unabtrennbar verknüpft gewesen sein.

Anderseits macht Gen 1 den andern Recensionen gegenüber in vielem einen moderneren Eindruck. Gen 1 ist Prosa, — nur in 2 26 27 könnten Verse nachklingen —, alle andern Recensionen sind Poesie. Hier hat Gen 1 das Jüngere; denn der Schöpfungsmythus ist seiner Natur nach Hymnus. Damit ist nicht behauptet, dass die direkte Vorlage von Gen 1 noch in Versen geschrieben gewesen sei; wenn ich recht sehe, so können schon manche Sagen bei J und E als Prosanachklänge alter Lieder aufgefasst werden. —

Vergleicht man ferner, wie in den Parallelrecensionen das Verhältnis Gottes zum Chaos geschildert wird, so erkennt man deutlich eine Entwicklungslinie.

Der babylonische Gedanke, dass das Chaos älter sei als die Gottheit selbst, ist auf hebräischem Boden nicht belegbar.

Dagegen ist die alte babylonische Vorstellung von Chaosungetümen und vom Kampfe der Gottheit gegen sie in einem Teile der poetischen Recensionen bewahrt; ein anderer Teil hat zwar die Personificierung des Chaos aufgegeben, aber wenigstens den Kampf Jahves gegen das Meer, das einst auch das Land beherrschte, beibehalten.

In Gen 1 ist auch dieser letzte Rest verschwunden; es heisst nur noch: Gott schied das Wasser unter der Veste von dem Wasser über der Veste. Aus den uralten Chaosungeheuern aber ist eine merkwürdige Art von Fischen geworden, die unter den andern Geschöpfen figurieren 21.

So können wir Schritt für Schritt das Zurücktreten des Mythologischen beobachten.

Dasselbe Resultat gewinnt man, wenn man die übrigen Züge von Gen 1 mit alten Schöpfungsberichten wie Prov 8 22—31 Job 38 26 etc vergleicht. In Gen 1 hören wir nichts mehr von ‚den Säulen des Himmels', oder ‚den Quellen des Meeres', von ‚den Grundfesten der Berge' usw.

Demnach verhält sich Gen 1 zu den poetischen Recensionen, etwa wie sich PC auch sonst zu der parallelen Tradition von J oder E verhält: im ganzen starke judaisierende Bearbeitung; nüchterne Prosa an stelle antiker Poesie, aber zugleich höhere Gottesanschauung an stelle antiker Naivetät; trotzdem aber einzelne sehr alte Züge.

Darnach haben wir die religionsgeschichtliche Reihenfolge festgestellt:

1. Mardukmythus,
2. poetische Recensionen des Jahvemythus,
3. Gen 1;

1. der babylonische Mythus wird nach Israel übertragen;
2. dort verliert er manches von seinem Mythologischen, fast alles von seinem Polytheistischen;
3. in Gen 1 ist er, soweit das überhaupt möglich war, völlig judaisiert.

Ich bemerke ausdrücklich, dass hiermit noch nichts über das Alter der verschiedenen Quellen ausgesagt ist; wir haben sehr altertümliche Darstellungen mehrere Jahrhunderte nach PC.

Darnach dürfen wir uns an den Versuch wagen, Zeit und Art der Übernahme des babylonischen Stoffes zu bestimmen.

Das absolut sichere Datum ist der terminus ad quem, die Zeit des PC, also etwa 500 [1]) v Chr. Es fragt sich, ob der Stoff von PC direkt aus Babylonien übernommen sei, oder ob er aus israelitischen Vorlagen stamme, die ihrerseits wieder auf irgend einem Wege aus Babylonien gekommen sind.

Es ist zunächst zu untersuchen, ob die Übernahme des Mythus im babylonischen Exile denkbar sei.

Die deportierten Judäer kamen in Babylonien unter den unmittelbaren Einfluss der aramäisch-babylonischen Cultur. In fernem Lande, unter fremdem Volke, unter neuen socialen Verhältnissen, durch den gewaltigen Eindruck der Katastrophe ihres eigenen Staates gebrochen oder wenigstens erschüttert, haben sich auch diejenigen, die trotz alledem dem Gotte ihrer Väter treu blieben, dem ungeheuren Einfluss der fremden Cultur nicht ganz zu entziehen vermocht. Der babylonisch-aramäische Einfluss ist in der Folgezeit mächtig geblieben, auch unter der später in Palästina wieder entstehenden jüdischen Gemeinde.

Damals ist eine andere Jahresrechnung als die altväterlich-palästinensische in das Judentum eingedrungen. Das Jahr beginnt von nun an mit dem Frühlinge; auch die babylonischen Monatsnamen sind übernommen. Dazu anderes Mass und Gewicht; eine neue Schrift [2]); schliesslich ist sogar die hebräische Sprache auch in Palästina von der aramäischen verdrängt worden.

Gewaltig war damals auch der Eindruck der babylonischen Religion, ihrer herrlichen Tempel, ihrer pompösen Feste, ihrer reichgeschmückten Gottesbilder. Und bis ins Innerste des Her-

---

1) Die Ansichten der modernen Forscher darüber findet man bei Holzinger Hexateuch 442.

2) cf Benzinger Archäologie 82 288 199 201.

zens gieng der Stachel des Gedankens, dass die Götter Babels über Jahve gesiegt zu haben schienen. — Diesen Eindruck der babylonischen Religion zeigt die Polemik des Deuterojesaias. Es ist ein Hauptzweck seiner Prophetie, die Götter Babels und Israels Gott zu vergleichen, um Jahves Superiorität zu erweisen. Auch der späteren [1]) Zeit blieb es eine Verführung, zum Sterndienste abzufallen Job 31 26 ff. Und die Propheten ermahnen: fürchtet euch nicht vor den Zeichen des Himmels Jer 10 2! Dass die Sterne in der Welt Macht haben, mögen vielfach auch die Frommen nicht leugnen Dt 4 19 Jes 24 21—23; nur dass dadurch Jahves überlegene Gewalt und seine Verehrung in Israel nicht angetastet werden darf. Damals ist dem Judentum die Religion der Völker, die überhaupt in Betracht kam, die babylonische gewesen; Heidentum war Sterndienst Jer 10 2.

Darnach ist die Möglichkeit, dass damals auch Einzelheiten aus der babylonischen Religion ins Judentum eingedrungen seien, nicht ohne weiteres abzuweisen.

Ein Denkmal solchen Einflusses ist der erste Teil des Buches Sacharia. Die Nachtgesichte des Sacharia unterscheiden sich charakteristisch von den älteren Propheten [2]). Da tritt uns auf wenig Seiten eine Fülle merkwürdiger Bilder von sonderbar brennendem Colorit entgegen: vier Hörner, die Völker bedeuten; vier Schmiede, die Hacken wetzen [3]), die Hörner abzuhauen cap 2; Engel, auf buntfarbigen Rossen, die einem andern reisigen Engel ‚im Talgrunde, zwischen den Myrthen' Rapport bringen cap 1; vier Wagen, mit buntfarbigen Rossen bespannt, die ‚zwischen den beiden Bergen, das sind eherne Berge', hervorkommen, um die Erde zu durchstreifen: ‚das sind die vier Winde [4]) des Himmels'

1) Die durch die Colonisten in das Territorium des Nordreiches mitgebrachten Götter, worunter mehrere babylonischer Herkunft, zählt II Reg 17 29—31 auf. 2) weniger deutlich von Ezechiel.

3) 2 4 להחריד את ist sinnlos; LXX τοῦ ὀξῦναι = להחד, את; אתים = את; את ist ein landwirthschaftliches Instrument, mit dem man schlägt ‖ Schwert Jes 2 4 etc.

4) Die Conjektur Wellhausens לארבע ‚die gehen aus in die vier Winde' ist sehr unglücklich. Auf die Frage: wer sind diese? ist die Antwort: das sind die vier Winde. Die Form der Antwort ganz wie

cap 6; eine fliegende Schriftrolle, zwanzig Ellen lang, zehn Ellen breit: ‚das ist der Fluch, der über das ganze Land ausgeht'; ein Weib in einer mit einem Bleideckel verschlossenen Epha, das von zwei Weibern mit Storchflügeln zwischen Erde und Himmel fortgetragen wird: ‚das ist die Bosheit' cap 5. Engel, die allerlei mit einander zu verhandeln haben und den Propheten zum Zeugen ihrer Gespräche machen cap 1 2 3.

Den meisten dieser Bilder ist vom Propheten selbst eine Deutung hinzugefügt. Auch das ist für Sacharia charakteristisch. Die ältere Prophetie bringt Bilder genug, aber selten solche, die einer Deutung bedürfen.

Nun ist nicht wahrscheinlich, dass Sacharia alle diese Bilder erfunden habe.

Das zeigt hie und da die Incongruenz des Bildes und der Deutung. Im Gesichte von dem Weibe in der Epha soll die Fortschaffung der Bosheit dargestellt werden; aber warum sind es Weiber, welche die Epha forttragen? und warum haben diese Weiber Storchflügel?

Ferner verrät hie und da schon die Darstellung, dass es sich um fest ausgeprägte Anschauungen handelt, die der Prophet als bekannt voraussetzt; so ‚die Myrthen im Tal' 1 8, ‚die beiden Erzberge'[1]) 6 1.

Woher stammen diese Vorstellungen?

‚Die Myrthen im Tale' und ‚die beiden Erzberge' sind ihrer Natur nach ursprünglich mythologische Vorstellungen. Nach dem Zusammenhange ist daselbst der Sitz der Gottheit. Dorthin kehren die Boten, die sie ausgesandt hat, wieder zurück; von dort werden ihre Diener in alle Welt ausgesandt. — Ebenso sind diese Boten und Diener selbst ursprünglich mythologische Grössen. Die vier Farben ihrer Rosse sollen sie, wie 6 5 ausdrücklich hinzugefügt wird, als die vier Winde des Himmels charakterisieren.

Wir kennen die Gedanken des alten Israels über den Sitz der Gottheit genügend, um sagen zu können, dass die hier auf-

---

4 10b. Die Farbe der Rosse — der Text ist cap 6 und 1 mehrfach corrupt — entspricht den Himmelsrichtungen.

1) Zur Vorstellung cf Henoch 18.

tretenden mythologischen Anschauungen nicht einheimisch israelitisch sind.

Demnach ist das Resultat: Sach 1—8 zeigt uns, wie die Phantasie der Menschen jener Zeit von allerlei grotesken Figuren erfüllt ist. Eine fremde Mythologie hat die Gemüter in Beschlag genommen. Man bringt das Übernommene mit den eigenen Gedanken in Zusammenhang und versucht, es zu deuten. Man darf nicht behaupten, dass die religiösen Gedanken des Sacharia dadurch wesentlich verändert wären; um so stärker erscheint seine Phantasie dadurch angezogen.

Woher diese Mythologie stamme, lässt sich aus Sach 4 schliessen.

Sach 4 1—6a 10b—13

1 *Wiederum weckte mich der Engel, der mit mir sprach,*
wie man aus dem Schlafe geweckt wird; 2 *und sprach zu mir:*
was siehst du? Ich 1) *sprach: ich sehe da einen Leuchter, ganz*
von Gold; oben daran eine Ampel 2)*; die hat sieben Lampen* 3)*;*
und die Lampen haben sieben Arme 4). 3 *Neben ihm aber stehen*
zwei Ölbäume, zur Rechten und zur Linken 5).
4 *Da sprach ich von neuem zu dem Engel, der mit mir*
redete: was hat das zu bedeuten, Herr? 5 *Der Engel aber, der*
mit mir redete, antwortete mir: Weisst du nicht, was das zu
bedeuten hat? Ich sprach: Nein, Herr. 6a *Da antwortete er*
mir: 10b *Diese* 6) *sieben bedeuten die Augen Jahves, die die ganze*
Welt durchschweifen.
11 *Ich sprach von neuem zu ihm: was bedeuten aber die*
beiden Ölbäume zur Rechten und Linken des Leuchters? 7) . . .
. . . . . .
. . . . . .

1) Qere LXX Peš Targ Vulg.

2) גֻּלָּה LXX Peš Wellh; גֹּל ist aus dem Lexicon zu streichen.

3) נרות LXX Peš.

4) LXX om שבעה Wellh. ‚Von dem Ölbehälter (גלה) gehen die Röhren [Arme] (מוצקות) aus, welche die Lampen (נרות) speisen‘ Wellh. אשר על ראשה ist ‚Auffüllung‘. ‚Nur der Ölbehälter, nicht die Lampen befinden sich oben am Leuchter‘ Kautzsch.

5) ‚Für מימין הגלה lies מימינה, das Suffix bezüglich auf המנורה vgl 11; הגלה ist falsches Explicitum‘ Wellh.

6) 6b—10a sprengen den Zusammenhang und gehören an den Schluss des Stückes Wellh.

7) Die Antwort des Engels ist ausgefallen.

[12] *Ich hub zum zweiten Male an und sprach zu ihm: Was stellen dann die beiden Büschel der Ölbäume dar, zur Seite der beiden goldenen Röhren, die das Öl von ihnen zu den goldenen Armen leiten?* [1]) [13] *Und er sprach zu mir: weisst du nicht, was diese bedeuten? Ich sprach: Nein, Herr.* [14] *Er antwortete: Das sind die beiden ‚Ölsöhne', die vor dem Herrn der ganzen Erde stehen.*

Die Erklärung des Gesichtes, die 10b gegeben wird: ‚Diese sieben (Lampen) sind die Augen Jahves', setzt ‚die Augen Jahves' als eine jedermann bekannte Sache voraus; für uns aber, denen diese Vorstellung durchaus nicht bekannt ist, bedarf die Erklärung selber wieder einer Erklärung. — Nach dem Zusammenhange sind ‚die Augen Jahves' ein bekannter Name für eine Sache, die zugleich als sieben Lampen dargestellt werden kann. Das kann nichts anderes als Sterne sein. Dass man Sterne als Lampen darstellt, liegt in der Natur der Sache: man stellt sie so dar, weil man sie so anschaut: Die Sterne sind die ‚Lampen des Himmels' Gen 1 16 etc. Dass man aber in den Gestirnen Gottes Augen sieht, ist in antiker Mythologie häufig genug bezeugt und sogar noch uns Modernen fast unmittelbar verständlich.

Nun handelt es sich hier um bestimmte Sterne, deren Charakteristikum ist,
dass ihrer sieben sind,
und dass sie ‚die ganze Welt durchschweifen'.

Damit werden die sieben ‚Planeten' charakterisiert [2]).

Demnach werden hier kosmische Grössen in einem mythologischen Bilde dargestellt, nicht anders als 6 1ff 1 8ff, wo ‚die vier Winde' auftreten.

Auch die religiösen Gedanken, die die parallelen Stellen ausdrücken, sind einander ähnlich. Die vier Winde, als Reiter dargestellt, sind Kundschafter Gottes, ‚ausgesandt die Erde zu

---

1) Der hebräische Text ist unvollständig. LXX *καὶ ἐπαναγόντων* ומעלים (Vollers) *τὰς ἐπαρυστρίδας τὰς χρυσᾶς*, Targ ומריקין מנהון משחא לבוציני דהבא. Der Text lautete etwa המריקים מעליהם היצהר למוצקות הזהב, von ihnen = von den Büscheln. Der Sinn ist: von den zwei Ölbaumbüscheln gehen zwei Röhren aus, die zu der גלה führen, woraus dann das Öl durch die Arme zu den Lampen fliesst.

2) Als Vermutung bei Smend Alttestamentliche Religionsgesch 343 A 1.

durchstreifen' und Gott Botschaft zurückzubringen; so veranschaulicht man sich die Allwissenheit Gottes: Gottes Wissen reicht überall dahin, wo die vier Winde [1]) blasen. Mit ähnlicher Symbolisierung stellen die vier Winde, als Kriegswagen ausgesandt, um Gottes Befehle überall zu vollziehen, Gottes Allmacht dar. Ebenso hat eine geistvolle und tiefe Naturbetrachtung die Bedeutung der Bewegung der Planeten zu verstehen gesucht: es sind Augen Gottes; diese Augen Gottes aber stehen nicht stille, so dass sie etwa nur einen bestimmten Teil der Erde zu beobachten vermöchten; sondern sie ‚durchschweifen die ganze Welt' und schauen alles; ‚vor Jahve sind offenbar die Taten der Menschenkinder in der ganzen Welt' [2]).

Nun ist klar, dass der Prophet diese Darstellung der sieben Planeten als der sieben Lampen eines Kandelabers nicht selber erfunden hat.

Das liegt einmal in der Natur der Sache; eine solche Darstellung ist ihrer Art nach ein cultisches Symbol, wie es die Künstler für den Tempel des höchsten Himmelsgottes, dem die sieben Planeten dienen müssen, verfertigen.

Zugleich beweist der Umstand, dass der Prophet nur die sieben Lampen deutet, aber die sieben Arme und die Ampel nicht deuten kann, dass er das Bild selber nicht frei concipiert hat.

Dasselbe ist aus der Parallele mit dem bekannten siebenarmigen Leuchter des zweiten Tempels [3]) zu folgern. Da haben wir ein cultisches Symbol, wie wir es zu Sach 4 postulieren müssten [4]).

Anderseits weicht dieser Leuchter von dem Sach 4 be-

---

1) Der Text, der 1 8 nur von drei Winden redet, ist defekt.

2) Targum zur Stelle.

3) Dieser Leuchter ist beschrieben Ex 25 31 ff; im Tempel Salomos befanden sich 10 Leuchter I Reg 7 49; im Tempel Serubabels ein einziger Jes Sir 26 (22) 17. Judas Maccabäus liess ihn wiederherstellen I Macc 4 49 f; er wurde von den Römern geraubt und ist bekanntlich auf dem Titusbogen abgebildet cf Riehm Hw sv Leuchter.

4) Nachträglich sehe ich, dass diese Bedeutung des siebenarmigen Leuchters noch Josephus Bell iud V 5 5 (*ἐνέφαινον δὲ οἱ μὲν ἑπτὰ λύχνοι τοὺς πλανήτας*) Ant III 6 7 7 7 und Philo Quis rer div haer (ed Mangey) I 504 bekannt gewesen ist.

schriebenen charakteristisch ab; denn während der des Sacharia sieben Arme besitzt, hat der Leuchter des PC nur sechs, das siebente Licht ist auf der Mitte angebracht.

Man darf vermuten, dass diese Abweichung nicht zufällig sei; sondern dass die verschiedenen Darstellungen auch verschiedenen Sinn ausdrücken sollen. Das Licht in der Mitte, das besonders ausgezeichnet ist, muss den unter den andern besonders hervorragenden Planeten bedeuten, dh die Sonne. Ich schliesse also auf zwei Varianten in der Planetenaufzählung: das eine Mal steht die Sonne in der Mitte [1]), das andere Mal steht sie — nach der gewöhnlichen Art, die besonders aus der Reihenfolge der Wochentage bekannt ist — an der ersten Stelle.

So folgt, dass Sacharia nicht den Tempel-Leuchter selbst vor Augen gehabt hat, sondern vielmehr ein mit ihm verwandtes, aber zugleich von ihm ein wenig abweichendes cultisches Symbol.

Beide Leuchter haben gemeinsam, dass sie in ihrer Form einen Baum mit sechs oder sieben Ästen nachahmen [2]). Das ist zB auch Riehm [3]) aufgefallen. Die Absicht der Künstler, einen Baum darzustellen, wird daran ganz deutlich, dass der Leuchter nach Ex 25 31 ff mit Baumblüten, genauer mit den Blüten des Mandelbaums geschmückt ist. Wie kommt das Lichtgerät zur Form des Mandelbaums?

Man wird gut tun, bei der Beurteilung eines antiken Cultussymbols möglichst wenig der Willkür des Künstlers zuzuschreiben; vielmehr ist das Wahrscheinliche, dass die Abbildung der Vorstellung entspricht, dass also die charakteristische Form eines alten Symbols auch die charakteristische Form des Dargestellten wiedergiebt. Demnach ist zu schliessen, dass die Lichter der Planeten wie hier im Bilde, so auch in der Wirklichkeit von einem Baume getragen werden. Wir kommen also auf eine

---

1) Auch diese Deutung der mittleren Lampe finde ich nachträglich bei Philo Quis rer div haer (ed Mangey) I 504 (ὁ μέσος τῶν ἑπτὰ ἥλιος) cf vit Mosis (ed Mangey) II 150 f.

2) Aus der griechisch-römischen Antike wird gleichfalls von baumähnlichen Leuchtern berichtet, an denen die Lampen wie die Äpfel herabhiengen cf Pauly RE sv lucerna V 1161 ff.

3) HW sv Leuchter p 901.

mythische Anschauung von einem Himmelsbaume, dessen Laubdach der Himmel ist, und an dem etwa die Früchte die Sterne darstellen. Dass dieser Baum grade ein Mandelbaum ist, scheint durch eine Auffassung der Sterne als Mandeln motiviert zu sein. —

Ein weiterer Beweis für die Übernahme der Vorstellung durch Sacharia ist aus dem zweiten Teile der Beschreibung zu entnehmen.

Neben dem Leuchter stehen rechts und links zwei Ölbäume, von denen zwei Büschel mit der Ampel des Leuchters durch zwei Röhren verbunden sind. Offenbar haben also diese beiden Ölbäume den Zweck, den Leuchter mit Öl zu speisen.

Auch dieser Zug ist vom Propheten allegorisiert. Zwar ist die Deutung der beiden Ölbäume im gegenwärtigen Texte weggefallen. Dagegen ist erhalten, was die beiden Ölbüschel bedeuten sollten. ‚Es sind die beiden Ölsöhne, die vor dem Herrn der ganzen Erde stehen', dh die beiden Gesalbten, Josua und Serubabel. Das Tertium comparationis ist: wie die beiden Ölbüschel in unmittelbarer Nähe des siebenarmigen Leuchters sind, so stehen die beiden Gesalbten vor den sieben Augen Gottes [1]). Glaubt nicht, Gottes Augen hätten sich von ihnen abgewandt; vor Gott sei ihr Geschick verborgen! Gott schaut beständig auf sie! [2])

Demnach lässt sich aus dem Zusammenhange folgern, dass die beiden Ölbäume die beiden gesalbten Geschlechter, die beständig vor Gott stehen, dh die Häuser Davids und Aharons [3]) darstellen sollten.

Nun ist aber sehr auffallend, dass diese vom Propheten beabsichtigte Deutung des Bildes mit dem Bilde selbst nur sehr teilweise übereinstimmt. Die Aufgabe der Ölbäume und -Büschel, die Lampen mit Öl zu versorgen, kann nicht gedeutet werden; und darf es auch gar nicht: wie können Menschen Öl auf die Lampe Jahves giessen? [4])

---

1) so Wellhausen zu Sach 4 14.

2) zum Gedanken cf Jes 40 27 49 14ff; zum Bilde cf Ψ 33 18 34 16 Esra 5 5.

3) Riehm Hw sv Leuchter p 903.

4) nach Wellhausen zu Sach 4 12. Wellhausen hat, diese Schwierigkeit erkennend, geholfen, indem er Vers 12 für unecht erklärt, ohne aber den Grund zu der Glosse angeben zu können und ohne erklären zu können, warum König und Hoherpriester grade als Ölbäume vor

Diese Schwierigkeit weist darauf hin, dass der Apokalyptiker auch diesen Zug bereits vorgefunden hat. Als seine Vorlage erhalten wir demnach ein mythologisches Bild. Man denkt sich, wie im irdischen Heiligtume, so auch im himmlischen einen siebenarmigen Leuchter stehen. Man fragt, warum das Licht der sieben Himmelsleuchten ewig brenne, und giebt die Antwort, indem man sich von den beiden himmlischen Ölbäumen rechts und links vom Leuchter erzählt, die mit ihrem Öle den Leuchter speisen.

Demnach ist der siebenarmige Leuchter des Sacharia ein cultisch-mythologisches Symbol. —

Woher dieses Symbol stamme, dürfen wir mit grosser Wahrscheinlichkeit vermuten.

Zunächst ist klar, dass es nicht auf dem Boden des Judentums entstanden ist. Das Judentum, zumal ein Prophet wie Sacharia, haben sicherlich keine mythologischen Bilder erfunden.

Den Grund, weshalb die sieben Lampen als Früchte eines Baumes abgebildet werden, haben beide kaum mehr gekannt.

Zudem wird uns von solchen Symbolen schon aus viel früherer Zeit berichtet; die zehn Leuchter des salomonischen Tempels müssen ähnliche Form besessen haben. Dies ist einmal aus der Beschreibung bei PC zurückzuschliessen und wird durch I Reg 7 49 bestätigt, wo im Zusammenhange mit den Leuchtern von ‚Blütenwerk' [1]) gesprochen wird.

Der Leuchter ist demnach ebenso zu beurteilen wie die andern Symbole des salomonischen Tempels — die Säulen, das Meer, die Fahrstühle, die Keruben —, deren ausländischer Ursprung feststeht oder wenigstens sehr wahrscheinlich ist [2]).

Wir suchen also eine ausländische Religion, die in ältester

einem Ölleuchter dargestellt werden. — Smend 343 A 1 hat den Zusammenhang von Ölleuchter und Ölbäumen erkannt, meint aber, dass damit die Salbung Josuas und Serubabels (der Ölbäume) durch die göttliche Geistesmacht (das Öl des Leuchters) dargestellt werden solle. So würde der Leuchter die Ölbäume mit Öl versehen! Das wäre allerdings — wie Smend selber hinzusetzt — ‚nicht gerade geschickt'.

1) גבעים, dasselbe Wort als term techn bei dem Leuchter des PC Ex 25 31 etc. 2) Benzinger 386—389; weiter darüber im Folgenden.

Zeit und später wiederum zur Zeit des Sacharia auf die israelitische eingewirkt hat.

Die babylonische Religion ist die einzige, die hier überhaupt in Betracht kommt.

In der babylonischen Religion sind die sieben Planeten die sieben grossen Götter.

Es sind uns eine Reihe verschiedener Aufzählungen der Planeten erhalten. In einigen [1]) steht die Sonne voran; in einer andern [2]) steht sie in der Mitte, so dass die Reihenfolge: Mond Merkur Venus | Sonne | Mars Jupiter Saturn, herauskommt; dabei sind die Planeten nach ihrer — von den Babyloniern angenommenen — Entfernung von der Erde geordnet.

Dagegen ist die von uns erschlossene Anschauung vom Weltbaum, seine Darstellung als Leuchter und die Vorstellung von den zwei Ölbäumen bisher bei den Babyloniern noch nicht nachgewiesen. —

Nach diesem einen Beispiele dürfen wir den mythologischen Stoff, den wir bei Sach 1—8 einströmen sehen, beurteilen. Er ist höchst wahrscheinlich babylonischer Herkunft.

Sach 1—8 stehen nach dieser Hinsicht zunächst ganz für sich allein; sie geben uns ein plötzliches, im Augenblick aufleuchtendes und sofort wieder verschwindendes Licht über eine höchst merkwürdige religionsgeschichtliche Situation: sie zeigen uns das Einströmen einer fremden, wahrscheinlich der babylonischen Mythologie in das Judentum.

---

1) namentlich in späterer Zeit KAT² 20; diese Reihenfolge haben die Sargontafeln; die sieben Mauern von Ecbatana tragen nach den Planeten Farben, in denen das Gold, das die Sonne bezeichnet, der innersten und höchsten Mauer eignet Herod I 98.

2) Das Gold (die Sonne) steht in der Mitte der Farben des Stufentempels von Borsippa cf Hommel Astronomie der alten Chaldäer II 5. — Ich lege Wert darauf, zu constatieren, dass ich aus der Art des siebenarmigen Leuchters die beiden Reihenfolgen der Planeten bei den Babyloniern erschlossen und erst nachträglich durch meinen assyriologischen Freund die Bestätigung dafür erhalten habe. — Ich füge jetzt noch hinzu, dass — wie oben p 127 A 1 erwähnt ist — auch Philo eine ähnliche Aufzählung der Planeten kennt. Auch Jalkut Rubeni 4 (bei Eisenmenger II p 8) steht die Sonne in der Mitte.

Auch den Weg, auf dem diese mythologischen Anschauungen zu Sacharia gekommen sind, dürfen wir aus den Capiteln erschliessen. Der Prophet setzt die Dinge mehrfach als bekannt voraus cf p 123. Es folgt, dass er nicht der Erste ist, der unter den Juden davon gesprochen hat; sondern dass er in eine bereits vorhandene jüdische Tradition eingetreten ist. Nicht die Prophetie hat diesen Stoff übernommen, sondern das Volk; die Prophetie hat das schon Tradition gewordene Material nur für ihre Zwecke zu gebrauchen gewusst. Das liegt auch in der Natur der Sache: die Propheten und ihre Anhänger waren in dem Bewusstsein, der babylonischen Religion gegenüber das Höhere zu besitzen, sehr wenig dazu disponiert, Elemente der fremden Mythologie zu übernehmen; um so mehr standen manche Volkskreise dem fremden Einflusse offen, die ohne von Jahve abzufallen, doch von der babylonischen Mythologie und ihren phantastischen Gestalten sich blenden liessen. — Sacharia hat in Palästina geschrieben. Auch in Palästina sehen wir also in nachexilischer Zeit den babylonischen Einfluss wirken. Diesen Effekt zu producieren mag mancherlei zusammengekommen sein: die babylonisch inficierten Gedanken der Zurückkehrenden; die babylonisch bestimmte Kultur, in der sie auch in Palästina lebten; der Einfluss der Samaritaner, von denen einzelne Elemente babylonischer Herkunft waren; nicht zum mindesten vielleicht die Beeinflussung durch die in Babylonien gebliebene, geistig sehr regsame Judenschaft, die fortgesetzt mit dem Mutterlande verkehrte.

Zu diesem aus Sach 1—8 erschlossenen Stoffe kommen noch Einzelheiten aus anderen exilischen Propheten.

Sicher sind die ‚Drachen'-Capitel des Ezechiel letztlich babylonischer Herkunft, wahrscheinlich auch die Schilderung der Keruben [1]) im ‚Wagengesicht' und der Mythus von der Austreibung aus dem Paradiese cap 28; schliesslich liegt cap 31 vielleicht das Bild vom Weltbaum im Hintergrunde. Bei allen

1) [Darüber, dass das Wort כרוב (entgegen früheren Behauptungen Lenormants) im Assyrischen bis jetzt nicht nachzuweisen ist, cf Ztschr für Ass I 68 f] Z. — Über Keruben und Paradiesgeschichte im Folgenden.

diesen Stücken mythologischer Herkunft ist indess fraglich, ob sie in Babylonien selbst übernommen oder schon in der Heimat bekannt gewesen seien. Die erstere Möglichkeit ist kaum das Wahrscheinliche; denn dass der Jahveprophet mit Bewusstsein zu fremden Stoffen gegriffen habe, wird nach dem Obigen schwerlich anzunehmen sein.

Lilith Jes 34 14 ist eine ursprünglich babylonische Gestalt [1]); ebenso auch die Šedim [2]) Dt 32 17 Ψ 106 37; beide erscheinen nur in Schriften des ‚Judentums' und können in Babylonien übernommen sein.

Dasselbe mag für den Mythus von Hêlal ben Šaḥar gelten. Jes 14 12—14 [3])

12 *Wie bist du vom Himmel gefallen,*
Hêlal, Saḥars Sohn!
Wie [4]) *bist du zur Unterwelt* [5]) *hinabgeschlagen,*
liegst starr auf Leichen! [6])
13 *Du dachtest doch in deinem Sinn:*
‚zum Himmel will ich hinauf,
hoch über die Gottes-Sterne
erheben den Thron;
mich auf den Götter-Berg setzen [7])
im fernsten Nord;
will auf Wolkenhöhen aufsteigen,
mich dem Höchsten gleichstellen'.
14 *Doch zur Unterwelt musstest du hinab,*
in den tiefsten Abgrund [8]).

1) Hommel Gesch Bab 254, Delitzsch Calw Bibellex [2] 532.

2) Nach Schrader KAT [2] 160 Name der Stierkolosse.

3) fünffüssige Verse (Qina). 4) אֵיךְ Budde.

5) אֶרֶץ als Name der Še'ol cf p 18 A 1.

6) Die gewöhnliche Übersetzung ‚der Völker niederstreckte' ist nicht belegbar. גּוֹיִם = גֵּוִי = גְּוִיָּה.

7) הַר־מוֹעֵד der Versammlungs-Berg, dh doch wol der Ort, wo sich die Götter versammeln, liegt nach der Parallele hoch im Norden; er gilt nach dem Zusammenhange als höchster Berg der Erde und scheint ursprünglich der Nordpol, um den die Sterne kreisen, gewesen zu sein. Indische und eranische Parallelen bei Dillmann Genesis [6] 48 f [cf auch Jensen Kosm 23, der die הַר־מוֹעֵד-Vorstellung mit dem Sitze des babylonischen obersten Himmelsgottes Anu am Nordpol zusammenbringt] Z.

8) בּוֹר ist weder hier (Dillmann) noch überhaupt im AT ein Name für Grab — in Cisternen hat man nicht begraben —, sondern bezeichnet

Wir wissen aus der Tradition der Übersetzungen, dass Hêlal der Morgenstern ist. Man hat bisher als das Tertium dieser Vergleichung des Königs von Babel mit dem Morgensterne die stralende Macht verstanden. Aber der Prophet selbst sagt ganz deutlich, dass nicht nur dies, sondern zugleich das Fallen vom Himmel der Vergleichungspunkt sei. Jes 14 spielt also auf eine Geschichte an, wonach der Morgenstern vom Himmel herabgefallen ist. Diese Geschichte aber kann nichts anderes als ein Mythus sein. Somit werden wir Hêlal und Šaḥar als Eigennamen zu fassen haben. Das folgende ist dann eine kurze Erzählung des Hêlalmythus.

Hêlal, Šaḥars Sohn, war ein gewaltiger Recke, der sich in seinem Übermute vermass, es ʿEljon gleich zu tun. Er wollte auf Wolkenhöhen zum Himmel hinauf, höher als alle die andern Gottessterne, auf den Versammlungsberg, zum äussersten Nord; dort wollte er thronen als König des Alls. Aber das Ende des frevelhaften Plans war: er musste tief in die Šᵉ'ol hinunter, eine Leiche über Leichen! — Wir müssen also ergänzen, dass es zu einem Kampfe gekommen ist; entgegengetreten ist ihm doch wol derjenige, dessen Majestät er anzutasten wagte, dh ʿEljon. Dass er in der Šᵉ'ol — wenn die obige Conjektur richtig ist — auf Leichen liegt, wird sich so erklären, dass er Bundesgenossen gehabt hat, die vor ihm herabgestürzt worden sind, und auf die er also zu liegen gekommen ist. —

In dem Namen Hêlal ben Šaḥar ist noch deutlich festgehalten, dass es sich um einen Naturmythus handelt. Der Morgenstern, Sohn der Morgenröte, hat ein eigentümliches Geschick. Hell erstralend eilt er am Himmel empor, aber er kommt nicht zur Höhe; die Sonnenstralen machen ihn erblassen. Diesen Naturvorgang schildert der Mythus als einen Kampf ʿEljons gegen Hêlal, der einst zur Höhe des Himmels hinauf wollte, aber zur Unterwelt herab musste. Ganz ähnlich spricht der grie-

---

vielmehr die שְׁאוֹל, die als Cisterne, dh unten geräumig, oben eng (der ‚Mund' der בְּאֵר Ψ 69 16) vorgestellt wurde, שְׁאוֹל ‖ בּוֹר Ψ 30 4 88 4 f Prov 1 12 Jes 38 18, cf ferner Ez 26 20 31 14 32 18. Ψ 88 7 Jes 14 19 (wo אַבְנֵי בוֹר corrumpiert ist, wol aus אַרְנֵי) etc. In derselben Bedeutung steht בְּאֵר Ψ 69 16 55 24. Ein andrer Name der שְׁאוֹל ist שַׁחַת ‚Fallgrube' Ψ 16 10 Job 17 13 f Jona 2 7 Ψ 30 10.

chische Mythus von dem frühen Tode Phaethons, Sohn der Eos; auch Phaethon ist der Morgenstern [1]); Φαέθων ist seiner Wertbedeutung nach mit הֵילֵל (glänzend) identisch.

Dass der Mythus nicht israelitischer Herkunft sein kann, liegt wiederum in der Natur der Sache. Besonders deutlich zeigt das der Gottesname עֶלְיוֹן.

Im Babylonischen ist der Name Hêlal und der Hêlal-Mythus einstweilen nicht bezeugt [2]). Damit ist freilich der babylonische Ursprung nicht ausgeschlossen [3]). Wenn babylonisch, würde der Mythus sich wol auf den Mercur beziehen. Im andern Falle würde man etwa auf phönicische Herkunft raten.

Auch was sich sonst gelegentlich von Andeutungen an Sternmythen [4]) findet Job 38 31 f [5]), mag man auf babylonischen Ursprung zurückführen; auch dafür ist freilich noch kein Beweis zu erbringen.

Dazu kommen die ‚poetischen Recensionen' des Schöpfungsmythus, die wir im Vorhergehenden gefunden haben; eine grosse Zahl derselben ist jünger, zT bei weitem jünger als PC; trotzdem enthalten sie den Mythus in einer viel archaistischeren Form als Gen 1. Man wird diesen Tatbestand am besten daraus erklären, dass der babylonische Mythus zu verschiedenen Malen, zuletzt in nachexilischer Zeit in Israel eingewandert sei.

---

1) cf Roscher Lexicon der Griech und Röm Mythologie I 1269 (Rapp). Ich bitte den Leser zu beachten, dass im Obigen die Gleichung Phaethon-Hêlal nicht ausgesprochen ist.

2) [Der babylonische Mythus von der ‚Höllenfahrt der Ištâr' (Morgen- und Abendstern) kann nicht direct, sondern höchstens als entferntere Parallele in Betracht kommen. Auch die ‚Legende vom Gotte Zû' (Beitr zur Assyriologie II 408 ff) enthält zwei ähnliche Motive, kann aber gleichfalls nicht das directe Prototyp sein.] Z

3) Der הַר מוֹעֵד von Jes 14 liegt sicher nicht in der Unterwelt, der er ja gerade entgegengesetzt ist. [Über den im Babylonischen äusserst problematischen ‚Versammlungsberg' cf Jensen Kosmol 203 ff].

4) cf im allgemeinen den ausführlichen Artikel ‚Sterne' von Frdr Delitzsch im Calw Bibellex ² 860 ff.

5) Auch in Ψ 19 6 ‚die Sonne geht hervor wie ein Bräutigam aus der Kammer' wird Mythologisches nachklingen: die Braut des שֶׁמֶשׁ, bei der er die Nacht verweilt, war wol ursprünglich die Göttin des Meeres.

Demnach erkennen wir an einzelnen Spuren, von denen einige sehr zweifelhaft sein mögen, andere aber — besonders die Lilith — ganz sicher sind, dass das Judentum schon im ersten Jahrhundert nach der Deportation dem babylonischen Einfluss nicht ganz widerstanden hat. So erscheint die Frage berechtigt, ob auch die Weltschöpfungsgeschichte von Gen 1 damals übernommen sei.

Viele modernen Forscher werden diese Frage — besonders nach dem obigen Nachweis — kaum mehr für eine Frage halten. Der Stoff ist babylonisch, PC schreibt in Babylonien; was liegt näher, als beides zu combinieren und anzunehmen, dass der Verfasser von PC den babylonischen Mythus übersetzt und überarbeitet habe? Dann gelangen wir zu einem Tatbestand, wie ihn unsere literarkritische Zeit auch sonst gern annimmt. Es wird alles ganz einfach: nichts weiter als ein Schriftsteller, der von einem andern abschreibt; und der Stoff ist in derjenigen Zeit in Israel heimisch geworden, in der er auch in unsern Quellen zum ersten Male deutlich auftritt.

In der Wirklichkeit geht es freilich oft nicht so ‚natürlich' zu. Wir haben bei der Erforschung der Mythen und Sagen nicht nur mit Schriften und Schriftstellern, sondern bei weitem mehr mit mündlicher Tradition zu rechnen. Und aufs sorgsamste ist überall zwischen der Zeit des ältesten, uns erreichbaren Beleges für einen Gedanken und dem Alter der Idee selbst zu unterscheiden.

Auch in unserm Falle entspricht die ‚natürliche' Annahme dem Tatbestande keineswegs. Wir haben bei Sacharia erkennen können, auf welchem Wege die babylonischen mythologischen Stoffe ins Judentum eingedrungen sind. Die Propheten und prophetischen Männer haben sie sich nicht direct angeeignet, sondern sie haben sie aus der babylonisch-inficierten Tradition ihres Volkes übernommen.

Dasselbe gilt ohne weiteres auch für Gen 1 in PC. Ein Mann wie der Verfasser von PC, mit so ausgeprägter und ihrer selbst bewusster, jüdischer Eigenart, hätte niemals einen so stark mythologischen und polytheistischen Bericht, dessen heidnischer Ursprung ihm bekannt war, übersetzt, umgearbeitet und seinem

Werke als ersten Abschnitt vorangestellt. Diese, nach moderner literarkritischer Methode angesehen, so einfache Vermutung ist also religionsgeschichtlich ein Ungedanke.

Gegen diese Annahme zeugt auch Gen 1 selbst. Das Capitel ist seiner Art nach etwas ganz anderes als eine solche Bearbeitung. Die Berührungen betreffen nicht den Wortlaut, sondern nur einzelne Gedanken. Dazu steht in Gen 1 neben babylonischer eine andere — wol phönicische — Tradition im Hintergrunde. Ferner haben wir gesehen, dass Gen 1 selber nicht ein in sich einheitliches Stück ist; das merkwürdige Zusammensein uralter und moderner Züge, dazu noch die dem Stoffe nicht von Anfang an zugehörige Sabbathdisposition lässt auf eine lange Geschichte der Tradition in Israel zurückschliessen. Vor allem aber erfordert der ungeheure Abstand zwischen beiden Berichten einen sehr beträchtlichen Zeitraum, in dem aus dem altbabylonischen Mythus im Laufe einer grossen Geschichte schliesslich Gen 1 hat werden können.

Es spricht also alles dafür, dass wir Gen 1 nicht anders betrachten dürfen, wie PC überhaupt, nämlich als die jüdische Bearbeitung altisraelitischer Tradition.

Zu diesem sehr sicheren Schlusse kommt hinzu, dass sich bei Deuterojesaias Anspielungen an das in Gen 1 Erzählte vorfinden. — Die alte Kosmogonie, in der nicht die Finsternis, sondern nur das Licht Gottes Schöpfung ist, überbietet der Prophet [1]):

Der Licht bildet und Finsternis schafft,
der Heil hervorbringt und Unheil schafft,
Ich, Jahve, bin es, der dies Alles hervorbringt Jes 45 7.

An den Chaosmythus erinnert 45 18b [2]):

Der die Erde gebildet und gemacht;
er hat sie festgestellt.
Nicht als ein Chaos hat er sie geschaffen,
zur Wohnung hat er sie gebildet.

---

1) Man hat, ehe man vom Babylonischen Genaueres wusste, in diesen und ähnlichen Worten eine Polemik gegen persischen Dualismus finden wollen. Indess ist sehr fraglich, ob Deuterojesaias die persische Religion damals schon gekannt habe; vielmehr ist das Natürliche, hier eine Auseinandersetzung mit dem Babylonischen, in dessen Bereich der

Wir haben hier eine Verbindung von Tohu (Chaos, Wüste) und Schöpfung; auch in der Schöpfungsgeschichte Gen 1 ist Tohu term techn des Chaos. Anderseits ist das, was der Prophet hier vom Tohu sagt, nicht einfach eine Wiederholung der Tradition von Gen 1 [1]). Der Prophet giebt keine Aussage darüber, ob die Welt vor der Schöpfung ein תהו gewesen sei, sondern er behauptet nur das Positive, dass sie seit der göttlichen Schöpfung nicht ein Chaos, sondern zum Wohnen für die Menschen bestimmt ist; er selber würde, wenn er ein vollständiges Schöpfungsgedicht gesungen hätte, wol überhaupt nicht mehr von einem von Gott vorgefundenen Chaos gesprochen haben. Trotzdem ist der Gedanke und der Ausdruck des Propheten nur als eine Weiterführung der Tradition von Gen 1 verständlich.

Da Deuterojesaias sich sehr häufig mit babylonischen Göttern beschäftigt, kann es nicht auffallen, wenn einzelne Stellen seiner Schrift wie eine absichtliche Polemik gegen babylonische Theogonie klingen. Nach babylonischer Lehre ist der weltherrschende Gott Marduk verhältnismässig spät entstanden; er ist im Besitze der Herrschaft durch das Wort der ‚Götter, seiner Väter'; er hat die Welt geschaffen mit Hülfe der andern. Nicht so Jahve.

Vor mir ist kein Gott geschaffen,
nach mir wird keiner sein.
Ich, ich bin Jahve,
ausser mir kein Helfer. Jes 43 10b 11 [2]).

Ich, Jahve, bin der Erste, [45 5 48 12 etc.
und bei den Letzten bin ich derselbe [3]). Jes 41 4 cf 44 6

Der den Himmel ausspannt allein,
die Erde hinbreitet, — wer war bei mir? Jes 44 24b [4]).

Nach diesen Anspielungen dürfen wir uns die religionsgeschichtliche Situation so denken. Deuterojesaias zeigt sich mit der israelitischen Tradition vertraut; anderseits kennt er, da er in Babylonien lebt, Hauptzüge babylonischer Theogonie; die

---

Prophet lebte, zu sehen cf Dillmann Jesaias 409. — Die Verse in Jes 45 7 sind vierfüssig.

2) fünffüssige Verse.

1) Duhm 320 behauptet sogar, dass es mit Gen 1 2 ‚nichts zu tun' habe. 2) sechsfüssige Verse. 3) sechsfüssige Verse.

4) sechsfüssige Verse.

erstere hat er idealisiert, die letztere von Grund aus verachtet. Die israelitische Schöpfungsgeschichte aber ist ihm keineswegs etwas Neues, sondern eine Tradition aus der Urzeit.

Wisst [1]) *ihrs denn nicht? Hört ihrs denn nicht?*
Ists euch denn nicht von Anfang an kundgetan?
Habt ihrs nicht vernommen seit Gründung [2]) *der Erde?* Jes 40 21.

Auch hier also ist die Möglichkeit, dass es sich um einen eben erst recipierten heidnischen Stoff handele, ganz ausgeschlossen.

Ebenso haben wir bei Ez 29 32 den Mythus angetroffen, hier mit ägyptischen Motiven vermischt, auf den Pharao angewandt, in einer Form, die von dem alten Chaosmythus schon so weit entfernt ist, dass wiederum der Rückschluss auf eine lange Vorgeschichte der Erzählung unabweisbar erscheint.

So werden wir kein Bedenken haben, auch in Jer 4 23—26 [3]) eine Anspielung an den Mythus zu sehen:

23 *Ich sah die Erde: sie war ein Chaos* [4]),
den [5]) *Himmel: der hatte kein Licht.*
24 *Ich sah die Berge: sie bebten,*
alle Hügel erschüttert.
25 *Ich sah, dass keine Menschen mehr da waren,*
alle Vögel des Himmels verscheucht.
26 *Ich sah den Karmel als Wüste* [6]),
all seine Wälder [7]) *verbrannt* [8])
vor [dem Gluthauch [9])] *Jahves,*
vor dem Feuer seines Zorns.

Der Prophet schildert mit grauenhaften Zügen die schreck-

1) Vierfüssige Verse. 2) בְּרִיאֹת Duhm 273.

3) Sechsfüssige Verse. 4) *καὶ ἰδοὺ οὐθέν* = תֹּהוּ וָבֹהוּ.

5) Nach רְאִיתִי steht 23a 24 25 26 der Accusativ; nur 23b hat der hebr Text אֶת. Der Sinn fordert den Accusativ: der Prophet will sagen, was er in der Vision gesehen hat; so auch Targ und vielleicht Vulg.

6) Der Art hat hier keine Statt; eine Vergleichung liegt nicht vor — gegen Giesebrecht. *ἔρημος* = הַמִּדְבָּר (ohne Art), Vulg desertus.

7) יְעָרִים Jes 9 17 Jer 21 14.

8) Der חֶרֶס ‚reisst' nicht ‚um', sondern steckt an. LXX *ἐμπεπυρισμέναι πυρί* = בְּצָרִים בָּאֵשׁ; בָּאֵשׁ ist Auffüllung.

9) Nach dem Verse fehlt ein Wort, wol חֹרֶב; חֹרֶב zusammen mit חֲרוֹן II Reg 22 13 17 Nah 1 6. — Der Text des Abschnittes ist, wie es scheint, ein wenig ‚aufgefüllt'.

liche Verwüstung des Landes, die der Feind anrichten wird. Es kommt eine Zeit, wie jene am Anfang, wo die Erde בהו, der Himmel ohne Licht ist, wo kein lebendiges Wesen mehr im Lande sein wird.

Das sind unverkennbar Anspielungen an den Stoff von Gen 1: ‚die Erde war ein תהו ובהו und Finsternis auf der Fläche der תהום'. Zugleich wird deutlich, dass dem Propheten sowol wie seinen Hörern der Mythus ganz geläufig war. Dass die Propheten auch mythische Stoffe zur Ausmalung ihrer Visionen aufnahmen, haben wir bereits mehrfach constatiert [1]). Ferner beobachten wir hier wiederum eine eschatologische Wendung des Mythus; nach dem oben Gezeigten muss die Möglichkeit ins Auge gefasst werden, dass die Übertragung des Mythus in die Endzeit schon vor dem Propheten geschehen war.

Wir werden also in die vorexilische Zeit verwiesen.

Man hat zunächst auf die Zeit der assyrischen Fremdherrschaft, also auf das Jahrhundert von 730—630, geraten [2]). Dass in dieser Zeit, wo Juda assyrischer Vasallenstaat war, der Einfluss der Cultur des Weltreiches dh der babylonischen Cultur, sehr stark gewesen ist, ist auch ohne weiteren Beleg selbstverständlich. Dabei zeugt es freilich nicht eben von Verständnis für die Art, wie die Cultur zu wandern pflegt, wenn man auf eine bestimmte politische Berührung, etwa auf die Gesandtschaft Merodach-Baladans hinweist. Der Einfluss von Cultur auf Cultur und von Religion auf Religion ist nur in Ausnahmefällen an solche einzelnen politischen Ereignisse gebunden; gewöhnlich vollzieht er sich nicht in einem Momente, sondern in einer ganzen Epoche. Wie gross aber der Eindruck babylonischer Religion auf die Judäer war, ergiebt sich daraus, dass die babylonischen Götter nicht nur von den getreuen Vasallenkönigen

1) Die Feststellung dieses Tatbestandes ist für die Erklärung der prophetischen Orakel nicht ohne Wert. Die geschichtliche Erklärung der Propheten wird als eine Hauptaufgabe der Exegese die Vorgeschichte der von den Propheten aufgenommenen Stoffe zu behandeln haben.

2) Budde Urgeschichte 515f denkt an die Zeit des Ahas; Kuenen ThT XVIII 167ff an die des Manasse; Kosters ThT XIX 344 an die Zeit des Hiskia (Gesandtschaft Merodach-Baladans).

officiell verehrt wurden II Reg 21 5 23 5, sondern dass ihr Dienst auch im Volke beliebt war und die deuteronomische Reform, ja selbst die Katastrophe des Staates überstehen konnte Seph 1 5 Jer 7 18 8 2 19 13 44 17—19 [1]).

1) Unsere historischen Quellen nennen nicht die Namen, sondern nur die Art der in Juda verehrten babylonischen Götter: es waren Sonne, Mond, Tierkreis und das ganze (übrige) Heer des Himmels II Reg 23 5.

Andere Anspielungen geben Namen: Sakkuth (Beiname des Ninib-Saturn KAT [2] 443) und Kêwan (Saturn KAT [2] 443, = assyrisch Kaimânu) aus früherer Zeit, Amos 5 26; Tammuz (= Dumuzu KAT [2] 425) Ez 8 14; מלכת השמים Jer 44 17—19 25 (von Stade als ‚Herrschaft des Himmels' gedeutet, aber wol = malkat ša šamê Beiname der Ištar Schrader Ztsch f Assyr III 353ff IV 74ff); ferner die Mazzaloth II Reg 23 5 (*Μαζουρώθ* LXX, Mazzaroth Job 38 32; nach dem Scholion zu II Reg 23 5 bei Field die Tierkreisbilder). [Das Wort מזלות geht wol zurück auf assyrisches mazzaltu (für mazzaztu $\sqrt{\text{נצב}}$), ‚Standort' der Sterne am Himmel] Z.

So ist das erste Gebot Dt 5 8 = Ex 20 4 ‚weder dess, was oben im Himmel, noch dess, was unten auf Erden, noch dess, was im Wasser unter der Erde ist' zu verstehen: im Himmel sind die Gestirne, auf Erden Menschen, Stiere, Keruben, Schlangen etc; was ist ‚im Wasser unter der Erde'? Das sind die ‚Drachen', die ‚Helfer des Rahab'; dh nach babylonischer Anschauung Tierkreisbilder. Dass im babylonischen Cultus Bilder des Tierkreises existiert haben, ist ausdrücklich bezeugt cf die oben p 28 citierten Königsinschriften und das Zeugnis des Berossus p 18; zahlreiche Darstellungen solcher Tierkreisbilder sind auf den babylonischen ‚Grenzsteinen' erhalten, zB West As Inscr Vol V p 57 cf dazu die Ausführungen von Hommel ‚die Astronomie der alten Chaldäer' (Ausland 1891). Dies Verbot bekämpft demnach babylonischen Götzendienst; stammt also aus einer Zeit, wo die babylonische Religion der Gegner war cf Dt 17 3 (Götzendienst ist soviel wie — babylonischer — Sterndienst), dh aus dem siebenten Jahrhundert.

Ez 8 7—12 wird ein merkwürdiger Cult beschrieben. Wenn man sich durch ein Loch in der Mauer des inneren Vorhofs ‚durchzwängt' (Dies, nicht ‚durchgraben' ist die Bedeutung von חתר. Das Wort wird gebraucht vom ‚durchzwängen' durch den ‚Mund' der Še'ol Am 9 2, vom Schiff, das sich durch die Wogen arbeitet Jon 1 13, technisch vom Diebe, der sich durch irgend ein Loch oder eine Spalte ins Haus ‚zwängt': מחתרת = Einbruch. Daher erledigen sich die Bedenken Cornills, warum sich Ezechiel durchgrabe, da doch schon ein Loch in der Wand sei.), kommt man an eine Thür, von da in ein dunkles Gemach, an dessen

Man glaubt daher guten Grund zu haben, die Übernahme

Wänden Götzenbilder-Reliefs angebracht sind. Der Cult, sicher ausländisch, ist nach Analogie der folgenden (Tammuz, Šamaš) für babylonisch zu halten; dazu stimmt die Sitte der Relief-abbildung Ez 23 14. Wer sind diese Götzen? Charakteristisch ist, dass sie ‚im Dunkeln' verehrt werden, wohin ‚Jahve nicht sieht' 12 cf Amos 9 3 (עזב יהוה את־הארץ ist falsch erklärende Glosse); also Mächte der Finsternis sind. Der Text nennt sie (רמש ובהמה om LXX, vielleicht Glosse Cornill) שקץ unreines Getier. Unreines Getier, Finsterniswesen und babylonische Götter zugleich sind die Chaostiere = die מזלות.

So erklärt sich auch, dass alle Wassertiere ohne Schuppen und Flossen ein Gräuel sind Dt 14 9f Lev 11 9—12; das sind Wesen, verwandt dem נחש des Meeres, תנינים; die andern Wassertiere, mit Schuppen und Flossen, sind דגים; dieselben sind erlaubt.

Ez 8 nennt an erster Stelle ‚das Eiferbild' 3 5, das bisher unerklärt ist. סמל heisst Bild, aber auch das Abgebildete, die Gestalt Dt 4 16. הקנאה 3 5 und המקנה 3 sind Varianten; LXX *τοῦ κτωμένου* הק[י]נה; man lese סמל הקנה Schilf-Gestalt || חית הקנה Ψ 68 31. Demnach ist סמל הקנה ein Name des Chaostieres. Abbildungen des Chaostieres sind für Babylonien bezeugt cf p 28. Das Chaostier hier zu finden, empfiehlt sich um so mehr, als das Folgende von dem Tierkreis handelt (5 ist zu lesen: und sieh nördlich vom Thore stand der Altar מזבח des Schilfswesens).

Einzelne Cultusriten werden genannt. Der babylonische Cultus geschah auf den Dächern II Reg 23 12 Jer 19 13. Der Sonne waren Rosse und Wagen als Weihgeschenke aufgestellt II Reg 23 11; man erinnere sich an Rosse und Wagen des Phoebus und vergleiche Henoch 72 5 37 75 3 4 8, bei den Mandäern Brandt Mand Schriften 189. Beim Gebete an die Sonne richtete man sich nach Osten Ez 8 16. Der ‚Himmelskönigin' zu Ehren wurden Kuchen gebacken, die ihre Gestalt trugen Jer 7 18 44 19; sie wurde besonders von Weibern verehrt Jer 44 15ff. Den Tammuz beklagten die Weiber Ez 8 14, cf die Tammuz-Beweinung durch Klageweiber am Schluss der ‚Höllenfahrt der Ištar'. Über den Geheimdienst der Tierkreisbilder cf oben.

Ez 8 17 ‚dass sie den Reisigbündel an die Nase halten' wird herkömmlich als Cultussitte aufgefasst und mit dem persischen Brauch, den bareçma-Büschel beim Gebet an die Nase zu halten, in Verbindung gebracht. Solche Heranziehung des Persischen zur Erklärung eines Capitels, das von Babylonisch-Israelitischem handelt, ist allerdings wenig methodisch. Der Zusammenhang legt ganz anderes nahe. Das Capitel schildert die babylonischen Greuel, einen immer noch schlimmer als den andern 6 13 15; zum Schlusse das Ärgste, dass sie Jahves Tempel den Rücken drehen, um die Sonne zu verehren! Das ist frecher Hohn!

der Schöpfungsgeschichte in jene Zeit anzusetzen; damals, so wird behauptet, sei auch die Sintflutsage, deren babylonischer Ursprung allgemein zugegeben wird, nach Israel gekommen. — Auch diese religionsgeschichtlichen Ansetzungen sind gegenwärtig mit literarkritischen Behauptungen verbunden. Budde hat [1]) in J eine ältere Schicht J^1 constatiert, in der die Sintflutgeschichte fehlt, und daneben eine jüngere Quelle J^2, welche diese Erzählung enthält. Budde vermutet, dass diese zweite Quelle, für welche ‚die Anlehnung an die Sage des Zweistromlandes' charakteristisch ist, aus der Zeit ‚freundschaftlicher Beziehungen zu Assyrien', dh aus der Zeit des Ahas stamme [2]).

Es ist zuzugeben, dass in der gegenwärtigen Noahtradition des Jahvisten zwei Sagengestalten zusammengeflossen sind: der Noah des J^1, der Ahnherr der Menschen und der Anfänger der Cultur Palästinas mit seinen drei Söhnen Sem Japhet Kanaan, und der Noah des J^2, der Heros der Sintflut und der Ahnherr der neuen Menschheit mit seinen drei Söhnen Sem Ham Japhet. Nun folgt aus der Natur der Sache, dass die Sage vom palästinensischen Noah früher in Palästina gewesen ist als die eingewanderte babylonische: dazu ist aus 9 20ff, wo Ham erst nachträglich eingefügt ist, deutlich, dass in unserer Genesis der Bericht des J^1 auch literarisch dem des J^2 vorangeht.

Aber daraus darf man nicht etwa folgern, dass die Sintflutgeschichte zur Zeit des J^1 in Israel unbekannt gewesen wäre. Wieviel uralte Sagen hat der jüngere E, die der ältere J nicht bringt!

Ist es ihnen zu wenig, alle diese (eben genannten) Greuel zu tun, die sie hier (im Heiligtum) tun; dass sie es wagen, mich offen zu verhöhnen (indem sie mir den Rücken kehren)? So will auch ich sie nicht mehr ansehen! (17 בי בלאי את הארץ חמס ist falsch erklärende Glosse.) LXX καὶ ἰδοὺ αὐτοὶ ὡς μυκτηρίζοντες; Peš Targ haben ganz richtig hier einen Gestus des Hohnes verstanden, den man mit der Nase tut. Der Ausdruck war so stark, dass LXX nicht wörtlich übersetzen. Für זמורה las Targ ein Wort, das es nur durch בזיונא zu umschreiben wagte, wol זמורה Ez 23 20, hier Nasenschleim; für על ist ניעל zu lesen; ‚dass sie sich den Rotz aus der Nase schnauben'.

1) auf Wellhausens Quellenanalyse weiter bauend; die Ansichten der modernen Forscher über diese Fragen findet der Leser zusammengestellt bei Holzinger Hexateuch 138—160.

2) Budde 515.

Ja selbst aus PC erfahren wir noch manche alten Züge, zB das Zeichen des Regenbogens 9 8ff. Da die Schriftsteller J und E ihre Stoffe nicht erfunden, sondern nur gesammelt und höchstens leise bearbeitet haben [1]), so ist im allgemeinen aus literarkritischen Beobachtungen für die Geschichte des Stoffes selbst nicht viel zu schliessen; die Sagen haben schon vor der literarischen Fixierung eine Geschichte in der mündlichen Tradition gehabt, und diese, schliesslich allein wichtige, Vorgeschichte ist durch keine Literarkritik zu erreichen.

Demnach ist über die Zeit des Einströmens des babylonischen Materials aus der Beobachtung des Unterschiedes von J^1 und J^2 überhaupt nichts zu schliessen. Und übrigens ist auch J^1 keineswegs von Babylonischem frei; diese Quelle hat nach Budde von Nimrod erzählt; der Ursitz der Menschheit ist bei J^1 Sinear cap 11, und auch für seine Paradiesesgeschichte wie für seine Urväterliste [2]) darf man babylonische Herkunft vermuten. So sind wir für die Beurteilung des Alters der Sintflutgeschichte doch wieder auf religionsgeschichtliche Erwägungen allein angewiesen.

Da wir den babylonischen Sintflutbericht besitzen, so sind wir in der glücklichen Lage, ihn mit dem biblischen vergleichen zu können. Das Resultat dieses Vergleichs ist, dass bei aller Ähnlichkeit im Einzelnen doch eine unendliche Verschiedenheit zwischen beiden besteht; trotz mancher antiken Züge wie 8 21 empfindet man deutlich, dass die babylonische Hasisatrasage und der Mardukmythus ihrer Art nach ebenso zusammen gehören wie die Noahsage und Gen 1. Auch hier liegt der Gedanke an direkte Übernahme ebenso wie bei Gen 1 ganz fern [3]); vielmehr muss eine Geschichte dazwischen liegen, in der das Poly-

---

1) Dieser Satz wird wol im Princip von niemandem bestritten werden, wird aber in praxi nicht selten unbeachtet gelassen, cf p 144 A 2.

2) Die siebengliedrige Urväterliste des J^1 (Gen 4) ist der zehngliedrigen des PC (Gen 5) verwandt; diese, wie es scheint, der Tradition von den zehn Urkönigen der Babylonier; cf weiter im Folgenden.

3) Die umgekehrte Annahme bei Holzinger 154, der die ‚totale Veränderung der abenteuerlichen mythologisierenden babylonischen Vorlagen' nach literarkritischer Manier auf Rechnung des betreffenden Schriftstellers (J^2) setzt.

theistische so ganz und gar verschwunden, und in der die Poesie zur prosaischen Erzählung geworden ist [1]).

Dazu kommt, dass wir unsere Sagentradition aus der Hand von Prophetenschülern besitzen. Diese Männer haben zu einer Zeit [2]) geschrieben, wo die prophetische Bewegung stark und

1) Einzelnes über die Sintflutgeschichte: Es fällt auf, dass bei PC Gott zuerst den Bau der Arche befiehlt 6 14—16 und dann erst die bevorstehende Flut offenbart 17. Dieselbe Reihenfolge hat auch J gehabt und — wie Budde 256 geistvoll vermutet — wol durch eine Glaubensprobe Noahs motiviert: zuerst muss Noah das Schiff bauen, ohne zu wissen wozu; dann erst erfährt er zum Lohne, dass es zur Rettung für ihn und sein Haus bestimmt sei. Dem entspricht in der babylonischen Sage, das Ea dem Ḫasisatra überhaupt nichts von der Flut verrät, sondern nur den Bau des Schiffes befiehlt, indem er das Weitere der Klugheit seines Günstlings überlässt; dieser Zug ist in der babylonischen Sage durch die Furcht des Ea motiviert, das Geheimnis der Götter einem Menschen zu verraten. — Die babylonische Sage erzählt zum Schlusse vom Aussenden dreier Tiere, einer Taube, einer Schwalbe und eines Raben. In J lesen wir von vier Tieren, einem Raben und drei Tauben (8 8 fehlt im gegenwärtigen Texte eine Zeitbestimmung: ‚nach sieben Tagen'). Hier sind zwei Varianten zusammengeflossen, von denen die eine vom dreimaligen Aussenden der Taube, die andere vom Aussenden dreier verschiedener Tiere redete cf Wellhausen Composition 15, Friedr Delitzsch Paradies 157 f. Hierfür spricht die Zweckbestimmung ‚um zu sehen, ob sich die Wasser von der Erde verzogen hätten' 8, die nach der Natur der Sache an den Anfang der Episode gehört; die Steigerung, dass die Taube zuerst sofort zurückkehrt 9, zum zweiten Male erst am Abend und mit einem Ölzweige 11, zum dritten Male aber überhaupt nicht wieder kommt 12, — eine Klimax, die durch die vorausgestellte Geschichte vom Raben, der gleich am Anfange nicht mehr zurückkehrt, gestört wird; schliesslich die Parallele der babylonischen Sage. — Die ganze Episode soll die Klugheit des ‚weisen' Noah illustrieren, der ohne auf die Erde sehen zu können, doch über die Situation sich zu orientieren versteht. — Die Taube mit dem Ölzweige im Schnabel bedeutet irgend etwas, was wir aus unsern Quellen nicht erkennen.

2) Die modernen Forscher behandeln vielfach die Sagenschriftsteller J und E als Urheber ihrer Stoffe — man vergleiche als Beispiel etwa die Behandlung der Geschichte vom Brudermorde Kains als einer vom Redactor gefertigten Klammer bei Budde 183 ff — und schwanken daher zwischen dem Eindrucke des hohen Altertums der Sagen und anderseits dem ebenso deutlichen Eindrucke der Beeinflussung der

selbstbewusst geworden, und wo die Erhabenheit Jahves über die Götter der Völker klar erkannt war. Und diese Männer sollten einen babylonischen Mythus, der eben erst eingewandert war, übernommen haben? Dass sie die alten herrlichen Erzählungen ihres Volkes sich nicht aus dem Herzen reissen konnten, so wenig dieselben auch manchmal mit den grossen prophetischen Idealen übereinstimmen mochten, ist begreiflich genug. Dass sie dieselbe Pietät fremden Mythen entgegengebracht hätten, wäre völlig unverständlich. Und Mythen, die mit dem Götzendienste zusammen eingewandert waren! Ist es doch dieselbe Zeit, da die prophetische Partei gegen die eingedrungene babylonische Religion auf Leben und Tod gekämpft hat. — Man wird nicht entgegnen dürfen, dass der babylonische Ursprung solcher Mythen sehr bald vergessen war. Sollen die dem Babylonischen offen stehenden Kreise zugleich eine so kräftige Jahvereligion besessen haben, dass das fremdartige Material in kurzem so stark amalgamiert war? Und übrigens hat man allen Grund, von dem Feingefühl, mit dem man in prophetischen Kreisen das ursprünglich-nicht-Jahvistische erkannte, sehr hoch zu denken [1]).

Demnach ergiebt sich, dass der Satz Kuenens: ‚je später wir eine solche Entlehnung ansetzen, desto begreiflicher wird sie', nach literarkritischer Methode einen Schein des Rechtes haben mag — erst Ez 14 14 20 Jes 54 9 reden von Noah —, dass aber die religionsgeschichtliche Forschung das Umgekehrte behaupten muss.

Ähnliche Erwägungen wie für die Sintflutgeschichte gelten

Schriftsteller durch die Prophetie. Man schliesst zwischen beiden einen beiden gleichermassen ungenügenden Compromiss, indem man J (resp J^1) gewöhnlich etwa 850 ansetzt (die Ansichten darüber bei Holzinger 165 ff). Indess sind die Mehrzahl der Sagen viel älter, und die auf uns gekommene Niederschrift, in der z B die Masseben und Ašeren eliminiert sind, muss bedeutend jünger sein. Wenn ich demnach geneigt bin, den Abschluss der uns in J erhaltenen Sagenschriftstellerei in das siebente Jahrhundert zu setzen, so stelle ich daneben ausdrücklich die Behauptung, dass die Stoffe selbst und auch die mehrfachen früheren Niederschriften, die unserer Sagensammlung J vorausgegangen sind, bei weitem älter sind.

1) cf Dt 12.

für die Sagen von Nimrod, vom Paradies und vom babylonischen Turme.

Für alle diese Sagen liegt die Annahme babylonischen Ursprungs sehr nahe.

Nimrod, der gewaltige Jagdriese und der erste mythische König von Babel und Ninive, ist der Natur der Sache nach eine babylonische Gestalt. Man [1]) hat ihn nicht ohne Grund [2]) mit dem babylonischen Nationalhelden Gilgameš (ideographisch Gišdubar) identificiert.

Auch in der Paradiesesgeschichte weist Einzelnes auf babylonischen Ursprung hin [3]): der Garten Eden im fernen Osten, ein Wohnsitz der Gottheit und ein Quellpunkt gewaltiger Ströme, zu denen Euphrat und Tigris gehören, ist sicher keine ursprünglich hebräische Vorstellung. Die Tradition, dass der Garten im Osten liege, und das Zusammentreffen mit eranischen Mythen [4]) machen babylonische Herkunft des Mythus wahrscheinlich [5]).

Die Keruben sind wahrscheinlich babylonische Gestalten [6]).

---

1) zuerst Smith-Delitzsch Chald Gen 150ff, neuerdings Alfr Jeremias Izdubar-Nimrod 1891.

2) Ein Beweis für diese Gleichung ist aus der syrischen (christlichen) Schrift ‚die Schatzhöhle' zu führen, die auch sonst mancherlei Mythisches erhalten hat — cf zB den Mythus von Be'el-šemin, Tamuz und Baltin p 37 (ed Bezold) —, und die p 33 von ‚Nimrod' Einzelnes erzählt, was der biblischen Sage nicht entnommen ist und mit der babylonischen Gilgamešgeschichte übereinstimmt.

3) Friedr Delitzsch Paradies 93; neuerdings Benzinger Hebr Archäologie 111 A 1. 4) Dillmann Genesis[6] 48f.

5) [Die Construction einer babylonischen Paradiesesvorstellung, wie sie Friedr Delitzsch ‚Wo lag das Paradies?' 1881 unternommen hat, muss als gescheitert gelten. Dagegen beruht die utopistische Anschauung von dem einen Paradieses-Strome, der sich in vier Ströme (Euphrat, Tigris, Nil und persischen Meerbusen(?)) teilt, wol sicher auf der babylonischen Vorstellung, dass der Ort der Glückseligkeit (wohin zB Ḫasisatra versetzt wird), an der ‚Mündung der Ströme' liegt, dh dort, wo sich Euphrat, Tigris und ferner wol Kercha und Karun in den einen als grossen Strom gedachten persischen Meerbusen ergiessen cf Jensen Kosmol 507ff; Hommel Neue kirchl Zeitschr 1891 p 881—902; Haupt American Oriental Society's Proceedings, March 1894 p 103ff.] Z.

6) cf Friedr Delitzsch Paradies 150ff.

Auf babylonischen Denkmälern sieht man häufig einen mythischen Baum abgebildet, der wol der Lebensbaum [1]) ist.

Die Erzählung vom Turmbau spielt in Babylonien und hat mehrfach Babylonisches im Auge: die Art des Landes, das eigentümliche Baumaterial, die Vielsprachigkeit des Weltmarktes Jes 13 14 Jer 50 37, das Zusammenarbeiten ganzer Nationen an einem Bau Jer 51 58, vor allem ein uraltes babylonisches Bauwerk, dessen Entstehung die Sage erklären will. Anderseits beweist die Deutung des Namens Babel, die in dem Ganzen der Sage ein wesentliches Stück ist, und die Auffassung des Gebäudes, das eigentlich ein Tempel war, als eines zum ewigen Ruhme der Menschheit errichteten und daher gotteslästerlichen Turmes, dass die Sage nicht unter Babyloniern entstanden sein kann. Es ist zu vermuten, dass sie von Barbaren stammt, denen aber babylonische Dinge nicht unbekannt waren: aus der semitischen Etymologie ist zu schliessen, dass es Semiten waren; darnach raten wir auf Aramäer, die in der Nähe von Babylonien zelteten [2]).

Wann sind diese Sagen [3]) nach Israel gekommen?

Es erscheint nach dem Vorhergehenden ganz unmöglich, ihre Reception in die prophetische Periode zu setzen. Zugleich sprechen die Sagen selbst für die These, dass sie in viel älterer Zeit in Israel eingewandert seien: Diese Erzählungen sind

---

1) cf Schrader KAT² 28, Jahrb prot Theol I 124 ff; Baudissin Stud II 189 f; Lenormant Orig 74 f; Delitzsch Paradies 148 f. Die häufig besprochene Abbildung eines Siegelcylinders cf Riehm HW 1406 sv Schlangen, wo zwei bekleidete Gestalten, von denen die eine gehörnt ist, auf Stühlen neben dem Lebensbaum sitzen und ihre eine Hand nach ihm ausstrecken, und hinter der nicht gehörnten Figur eine Schlange sich ringelt, kann sehr wol die babylonische Paradiesesgeschichte darstellen.

2) Diesen Schluss bestätigt der Umstand, dass der Name בָּבֶל deutlicher an das aramäische ܒܒܠ, als an das hebräische בָּלַל anklingt.

3) Zu diesen babylonischen Stoffen der Urgeschichte kommt vielleicht noch der Urstammbaum hinzu, dem die zehn ältesten Könige Babels entsprechen würden cf Lenormant Comm de Bérose 235 ff; neuerdings Hommel ‚The ten patriarchs of Berosus', Proceedings of the Society of Biblical Archaeology March 1893 p 243—246. Es fragt sich natürlich, ob mit dem Angegebenen das babylonische Material in den ersten Capiteln der Genesis erschöpft ist.

sämmtlich in einer mehr oder weniger verdunkelten Gestalt auf uns gekommen.

Von der Nimrodsage besitzen wir in der Genesis nur einige letzte Nachklänge, Überreste eines früheren Reichtums.

Aber auch die Paradiesesgeschichte enthält einzelne verdunkelte Züge: den Garten, der einst der Sitz der Gottheit, die Schlange, die einst ein Dämon gewesen ist; das im gegenwärtigen Zustande fast ganz unverständlich gewordene ‚Protevangelium'.

Zudem haben wir noch zwei Anspielungen an eine ältere Recension der Paradiesesgeschichte. Das ist zunächst Job 15 7f:

7 *Bist du als Erster der Menschen geboren*
und vor den Hügeln gekreisst?
8 *Durftest du in Gottes Rat zuhören*
und stahlest[1] *dir Weisheit?*

Hier ist der Urmensch noch ein Heros, der vor den Hügeln gekreisst worden ist, den Gott gewürdigt hat, im göttlichen Rate Zuhörer zu sein, und der, nicht zufrieden mit dem Grossen, was ihm beschieden war, noch tiefere ‚Weisheit' sich ‚unterschlagen' hat [2]).

Ebenso redet Ez 28 12ff von einem halbgöttlichen Wesen, das im Paradiese unter prächtigen Steinen gewohnt hat; ohne Fehl war es am Tage seiner Geburt, herrlich an Schönheit und Weisheit, bis sein Frevel an ihm erfunden wurde, und Gott es aus dem Paradiese vertrieb.

Das sind Spuren einer älteren Recension des Paradiesesmythus, die weit mythologischer ist als die in Gen 2f erhaltene. Wir dürfen darnach, so antik Gen 2f uns auch klingen mag, doch auf einen ungeheuren Abstand der biblischen Erzählung von dem ursprünglichen, wol babylonischen Mythus [3]) schliessen;

1) G Hoffmann zur Stelle.

2) Von hier aus fällt auch auf Phil 2 6 ein Licht.

3) [Der babylonische Adapa-Mythus (cf unten p 151) ist — wie es scheint — dem vorauszusetzenden babylonischen Prototype der biblischen Erzählung vom Urmenschen und seinem Verlust der Unsterblichkeit nahe verwandt. — Die Annahme, dass Adapa als der erste Vertreter der Menschheit zu fassen sei, erhält eine Stütze durch ein in der Bibliothek Asurbanipals gefundenes, gleichfalls von Adapa handelndes Fragment (K 8214), auf welches Sayce, Academy 23 July 1892 die Aufmerksamkeit gelenkt hat, und das neuerdings Proceedings of the Society

einen ähnlichen Abstand, wie wir ihn bei der Schöpfungs- und der Sintfluts-Geschichte zwischen dem Original und den biblischen Recensionen constatiert haben.

Auch die Turmbausage weist mehrfache Verdunkelungen auf: 11 7 redet Jahve zu andern göttlichen Wesen, ohne dass gesagt würde, zu welchen; Vers 5 berichtet, dass Jahve zur Erde herabgestiegen sei, Vers 6f setzen dann voraus, dass Jahve wiederum im Himmel sei, ohne dass inzwischen erzählt worden wäre, dass er dorthin wieder hinaufgefahren; auch die Art, wie Jahve dem Bau ein Ende gemacht hat, wird nicht berichtet.

So folgt, dass diese Ursagen sämmtlich die Spuren einer langen Tradition an sich tragen; sie müssen schon geraume Zeit vor ihrer Niederschrift in Israel erzählt worden sein.

Wenden wir diese Ergebnisse nun auf die Schöpfungsgeschichte an. Die Reception des Schöpfungsmythus in unsere prophetische Tradition ist nur erklärlich, wenn derselbe in viel älterer Zeit in Israel eingewandert ist, so dass sein babylonischer Ursprung damals schon seit vielen Geschlechtern vergessen war. Diese durch den Gang der Religionsgeschichte geforderte These wird durch die Beobachtung gestützt, dass die andern babylonischen Mythen der Urgeschichte sämmtlich in älterer Zeit von Israel recipiert worden sind.

So werden wir auch von hier nach vorwärts verwiesen, auf die Epoche nach der Einwanderung Israels in Kanaan und die ältere Königszeit. Wir haben zu fragen, ob die Annahme babylonischen Einflusses in jener Zeit möglich sei? sodann, ob man dem Schöpfungsgedanken ein so hohes Alter in Israel zuschreiben dürfe?

Wenn man bisher von babylonischem Einfluss auf die alttestamentliche Religion sprach, so dachte man der Natur der Sache nach an die Epochen, in denen wir direkte Berührung Israels mit Babel constatieren: an die exilische und nachexilische Zeit, an die Zeit der assyrischen Fremdherrschaft; die Dilettanten ergiengen sich gern in Träumereien über die religionsgeschicht-

of Biblical Archeology June 1894 von Strong veröffentlicht worden ist.] Z

lichen Verhältnisse jener Urzeit, wo Abraham in Ur-Kasdim weilte. Jetzt aber ist unser Horizont durch einen glücklichen Fund mächtig erweitert. Vor sechs Jahren ist in Ägypten das Archiv Amenophis III. aufgefunden worden. Wir kennen seitdem Briefe, die die Könige von Babel, Assur und Mitanni mit dem Pharao gewechselt haben, und Berichte der palästinensischen Statthalter an ihren ägyptischen Oberherrn, alle diese Schriftstücke auf Thon, in Keilschrift, in babylonischer Sprache [1]).

Wir haben damit einen Blick getan in die Verhältnisse Palästinas um 1400, dh zu einer Zeit, ehe es Hebräer in Kanaan gab. Damals war die Herrschaft der babylonischen Cultur in Kanaan schon völlig ausgeprägt; das Babylonische, nicht das Kanaanäische oder das Ägyptische, ist sogar dem Pharao gegenüber die officielle Sprache der Bewohner Kanaans.

[Das bedeutet aber nichts anderes, als dass man um diese Zeit in Palästina, wenigstens bis auf einen gewissen Grad, Kenntnis von der babylonischen Literatur haben musste. Denn schon, um einen solchen babylonischen Brief schreiben zu können, wie wir sie in Menge aus Palästina besitzen, musste bei dem betreffenden Palästinenser eine nicht geringe Beschäftigung mit der babylonischen Schrift und Sprache vorausgegangen sein. Das Erlernen von mehreren hundert Keilschriftzeichen nebst ihren Laut- und Sinn-Werten blieb einem solchen schriftbeflissenen Palästinenser ebensowenig erspart, wie einem jeden heutigen Jünger der Assyriologie. Wie man es aber in jener Zeit angefangen hat, um als Ausländer ‚Assyrisch' zu lernen, können wir aus dem Tell-Amarna-Funde gleichfalls ersehen. Denn neben babylonischen Vocabularien, Zeichensammlungen und ähnlichen Hülfsmitteln, deren man sich zur Erlernung des Babylonischen bediente, fanden sich in Tell-Amarna auch zwei grössere babylonische mythologische Texte, in denen ägyptische Schreiber durch rote und schwarze Punkte die Worttrennungen bezeichnet haben, die also offenbar als ‚assyrische Chrestomathie' gedient haben. Durch den Fund dieser beiden mythischen Texte

1) cf Zimmern, Palästina um das Jahr 1400 v Chr nach neuen Quellen ZDPV XIII (1891) p 133—47; Winckler, Babyloniens herrschaft in Mesopotamien und seine eroberungen in Palästina im zweiten jahrtausend, in dessen ‚altorientalischen Forschungen' II (1894) 140—158.

ist urkundlich belegt, dass in jener Zeit mythische Traditionen von Babylonien in den Westen gewandert sind. Inhaltlich ist namentlich der eine der beiden Mythen, die Erzählung von Adapa[1]), wie es scheint, dem Urmenschen, interessant. Die Pointe des Mythus ist, dass Adapa im kritischen Momente das ihm vom obersten Himmelsgotte dargebotene Lebensbrot und Lebenswasser nicht annimmt und dadurch die Unsterblichkeit — wir dürfen wol hinzudenken: für sich und sein Geschlecht — auf ewig verscherzt. Der Adapamythus ist also dem Mythus vom ‚Sündenfalle' ähnlich.] Z.

Durch den Tell-Amarna-Fund haben wir einen Eindruck von der gewaltigen Macht der babylonischen Cultur in diesen von Babel so weit entfernten Ländern bekommen. Wir dürfen annehmen, dass die syrisch-phönicische Cultur völlig von Babylonischem gesättigt war[2]).

Wenige Einzelheiten aus der Geschichte der Religion Kanaans und seiner nächsten Umgebung genügen jedoch, um das zu veranschaulichen.

Die Astarte der Kanaanäer und Philister (im Sabäischen ʿAttar) ist identisch mit der babylonischen Ištar und ‚vielleicht rein babylonischen Ursprungs'[3]); und der Name ‚Berg Nebos' erinnert noch daran, dass dieser Berg einst dem babylonischen Nabû (= Mercur) heilig gewesen ist[4]).

Vieles von der alten Cultur Kanaans wird zu Grunde gegangen sein, als die hebräischen Barbaren das Land besetzten. Aber nicht Alles. Die Religionsgeschichte zeigt deutlich, dass die Hebräer in Kanaan sehr stark kanaanisiert worden sind; sie haben nicht nur den Acker- und Wein-Bau, das Bauern- und Städte-Leben, sondern zugleich die Heiligtümer und den Cultus übernommen. Wir dürfen vermuten, dass ein guter

---

1) Übersetzt und besprochen von E T Harper Beiträge zur Assyriologie II 418—425.

2) Ed Meyer Gesch des Altertums I 237ff 252; Pietschmann Gesch der Phönicier 144f; Benzinger Hebr Archäol 67.

3) Ed Meyer 251 f.

4) Man hat auch den philistäischen Dagon für einen babylonischen Gott erklärt; eine Vermutung, die indess nach Jensen Kosmol 449—456 sehr zweifelhaft ist.

Teil der Genesissagen, namentlich derer, die ursprünglich zu bestimmten heiligen Stätten gehörten, kanaanäischer Herkunft ist. Durch dieses Zusammenwachsen aber mit der früheren Bevölkerung des Landes gerieten die Israeliten indirekt unter babylonischen Einfluss. Und auch in der Folgezeit wird das Babylonische, namentlich durch phönicische und aramäische Vermittlung, immer wieder eingewirkt haben, besonders in den Zeiten des Wohlstandes, wo der Palästinenser die Früchte seines Bodens in den phönicischen Handelsstädten und in Damaskus gegen die Erzeugnisse der Weltcultur eintauschte; so unter Salomo, unter Ahab, in der Zeit der beginnenden schriftstellerischen Prophetie.

Einzelnes können wir noch aus unsern so dürftigen Quellen feststellen.

Der alte Israelit mass sein Korn und seinen Wein mit babylonischen Massen; er wog mit babylonischem Gewichte [1]); er berechnete Höhe und Breite seines Hauses nach der babylonischen ‚Rute' [2]). Wie der Babylonier [3]) führte auch er Stab und Siegelring Gen 38 18; die charakteristisch-babylonische Sitte, jeden Vertrag zu untersiegeln, war von Babylonien her durch Aramäer und Kanaanäer nach Israel gekommen [4]). Auch Erzeugnisse babylonischer Kunstfertigkeit waren in Israel nicht unbekannt. König Ahas hat sich eine Sonnenuhr aufstellen lassen; die Sonnenuhren sind eine babylonische Erfindung [5]). Die Sage erzählt von einem ‚prächtigen Mantel aus Sinear', der die Habgier eines Israeliten reizte Josua 7 21. Der Prophet eifert gegen die neue Mode, in der Sophaecke zu sitzen [6]); wir wissen aus den Abbildungen [7]), dass dies babylonische Sitte war.

---

1) ‚Babylonisches Mass, Gewicht und Geld ist schon im 16 Jahrhundert v Chr in Syrien verbreitet'. ‚Für die hebräischen Hohlmasse lässt sich mit Sicherheit Babylonien als Heimat erschliessen'. ‚Auch das Gewichtsystem haben die Hebräer von den Babyloniern durch Vermittlung der Kanaaniter überkommen' Benzinger 67 181 185; cf auch Nowack Hebr Archäologie I 205 207. 2) קַנֶּה = babylonisch qanû Benzinger 181. 3) Dies ist charakteristisch babylonisch nach Herodot I 195 Strabo 16 1 20 cf Nowack I 129. 4) Benzinger 258 Nowack I 262. 5) Herodot 2 109. 6) Amos 3 12.

7) cf zB das Marmorrelief ‚Asurbanipal mit der Königin in der Weinlaube', reproduciert bei Hommel Gesch Bab und Ass 697.

Auch auf dem Gebiete der Religion können wir babylonische Beeinflussung constatieren.

Die Israeliten, die zur Astarte abfielen, nahmen damit die Verehrung einer, wie es scheint, ursprünglich babylonischen Göttin an.

Aber auch in den Jahvedienst ist zu jener Zeit Babylonisches gedrungen.

Der Tempel Salomos war durch phönicische Werkmeister erbaut worden; seine Construction und seine Ausstattung wird nach den damals gebräuchlichen phönicischen Mustern geschehen sein. So stehen vor dem Tempel Jahves nicht anders als im Melkarttempel von Tyrus zwei Säulen [1]), jedenfalls kosmologischer Bedeutung [2]); ebenso stammen aus dem Heidentum die mannigfachen Ornamente, mit denen das Gebäude geschmückt war, ursprünglich Embleme der Naturreligion.

Unter diesen phönicischen Symbolen sind nun eine ganze Reihe solcher, die auch in Phönicien nicht zu Hause, sondern dorthin von Babylonien aus eingeführt worden waren.

Kosters [3]) hat vermutet, dass das eherne ‚Meer' eine ursprünglich babylonische Darstellung der Tehom sei [4]); diese Vermutung wird neuerdings durch babylonische Inschriften bestätigt [5]), wonach Urninâ, König von Lagaš, ein grosses und ein kleines ‚Weltmeer' (apsû) erbaut, und Agum neben einem ‚Drachen'-Bilde ein ‚Meer' (tâmtu) aufgestellt hat. Auch die Form des ‚Meeres' wird auf babylonische Vorbilder zurückgehen und durch die Natur der mythologischen Anschauung, die es darstellte, motiviert sein. Die zwölf Rinder, die — wie ausdrücklich hinzugefügt wird — nach den Himmelsrichtungen aufgestellt waren, müssen irgendwelche Beziehung zu den zwölf Tierkreisbildern haben.

1) Nowack II 34.

2) Das wird durch den Umstand, dass sie Namen tragen, bewiesen. Einfache Maṣṣeben oder gar nur technisch notwendige Pfeiler sind es also nicht.

3) ThT 1879 p 445 ff.

4) Die Angabe II Chron 4 6, dass es ein Waschfass für die Priester gewesen sei, ist nach der Gestalt, der Ornamentik und dem Namen des ‚Meeres' eine spätere Zurechtlegung. Das ‚Meer' = das Urmeer cf Job 7 12 38 8 etc.

5) Schrader KB III 1 Hälfte p 13 143; cf oben p 27 f.

Ganz ebenso wie das Meer sind auch die zehn Tempelleuchter zu beurteilen; auch diese sind eine cultische Darstellung einer kosmologischen Anschauung, und auch für diese ist babylonische Herkunft sehr wahrscheinlich [1]).

Schliesslich sind auch die Keruben des Tempels wahrscheinlich babylonische Figuren [2]).

So sehen wir also an der einzigen Stelle, wo uns althebräische Cultussymbole einmal genauer beschrieben werden, wie stark der Einfluss des Babylonischen auf das alte Israel gewesen ist.

Dabei ist zu beachten, dass unter den übernommenen Darstellungen mehrere kosmologische Symbole auftreten; die babylonische Kosmologie muss demnach grossen Eindruck auf die vorderasiatische Welt gemacht haben.

Das lässt sich noch im Einzelnen zeigen: auch das alte Israel weiss von dem grossen Ocean, der die Länder umfliesst [3]) und unter der Erde lagert [4]); auch in Israel redet man von dem Wasserbehälter über dem Himmel und von dem dunkeln Lande der Toten, der שאול. Das sind babylonische Vorstellungen [5]); in Israel gehören diese Gedanken zu den ältesten Traditionen [6]). Wir werden sie nach dem Obigen für entlehnt erachten.

1) Das oben (p 124—130) gegebene Verständnis des siebenarmigen Leuchters sowie die dort ausgesprochene Vermutung seines babylonischen Ursprungs wird durch die Parallele des ‚Meeres' aufs neue bestätigt.

2) Die eherne Schlange, die im Tempel stand und einen שׂרף darstellte, hat im Babylonischen ein Gegenstück Schrader KB III 2 p 23 35, besonders p 73 (wo die Schlangenbilder gleichfalls aus Bronze sind). Im Babylonischen stehen solche Bilder an den Tempeltoren: diese Schlangen sind also Wächter der Gottheit, ebenso wie die Sarafen von Jes 6. 3) אצבי הארץ cf oben p 46.

4) תהום רבצת תחת Gen 49 25 cf Amos 7 4.

5) [cf zum letzten Punkte A Jeremias die babylonisch-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode; wenn auch (cf Jensen Kosmologie 215 ff) der Name שאול für die Totenwelt im Assyrischen noch nicht mit Sicherheit nachzuweisen ist.] Z

6) Schilderungen der Še'ol sind uns hauptsächlich in späteren Schriften erhalten; daraus ist indess keineswegs zu folgern, dass diese Anschauung erst spät in Israel bekannt geworden sei. Eine Reihe von

Auch von einer hebräischen Cultusinstitution lässt sich babylonischer Ursprung behaupten, von der siebentägigen Woche und dem Sabbath [1]). Die siebentägige Woche [2]) hat ihren Sitz in Babylonien. Und der Name ‚Sabbath' als Bezeichnung eines heiligen Tages ist bei den Babyloniern nachgewiesen [3]).

In dieser Zeit sind nun auch eine ganze Reihe von babylonischen Mythen übernommen worden, die Erzählungen vom Paradiese, von der Sintflut, vom Turmbau und von Nimrod. Ebenso muss der Mythus von der goldenen Zeit, den wir bei Jesaias gefunden haben, und dessen babylonischen Ursprung wir vermuten dürfen, damals zu Israel gekommen sein.

Demnach ist das Resultat: Schon in ältester Zeit hat Israel unter babylonischem Einflusse gestanden; wir können Einwirkung auch babylonischer Religion constatieren; und grade die Übernahme von Urmythen ist in jene Periode anzusetzen. Von hier aus steht also der Annahme, dass der Schöpfungsmythus in ältester Zeit übernommen sei, nichts im Wege.

---

alten Stellen spricht von der שאול zB Gen 37 35 I Reg 2 6 I Sam 28 Amos 9 2 Jes 5 14 7 11 29 4 Hab 2 5; und diese Aussagen stimmen so sehr mit den aus späterer Zeit erhaltenen überein, so dass wir nicht einmal das Recht haben, eine ‚ältere und jüngere Auffassung der Scheol' zu unterscheiden (gegen Smend 549 Duhm Jesaia 94 f). Auch hier wird man sich vor Überschätzung des Literarkritischen zu hüten haben.

1) cf Lotz Quaestiones de historia sabbati und neuerdings Jensen Sunday School Times (Philadelphia) January 16, 1892.

2) Das wird dadurch nicht alteriert, dass die Babylonier die Woche ein wenig anders berechneten als die Hebräer: in Babylonien wurde jeder Monat in vier Wochen von sieben Tagen geteilt; bei den Hebräern gieng der Sabbath, unabhängig vom neuen Monatsanfang, seine eigenen Wege.

3) Šabattu wird erklärt als ûm nuḫ libbi dh Tag der Beruhigung des Herzens (der Götter). Dass der Sabbath im Babylonischen also ein Versöhnungstag, im Hebräischen dagegen ein Ruhetag ist, beweist durchaus nicht gegen die ursprüngliche Identität der beiden; vielmehr lässt sich sehr wol ein religionsgeschichtlicher Zusammenhang zwischen diesen beiden Auffassungen denken. Welcher Tag der babylonische Sabbath war, steht noch dahin. — Übrigens hat man, wenn man babylonische religiöse Institutionen, die von Israel übernommen sind, untersuchen will, von vorne herein zu erwarten, dass die mit der Institution verbundenen Gedanken in Israel wesentlich andere geworden sind.

Die Frage, wann der Schöpfungsmythus übernommen sei, ist ferner mit dem Alter des Schöpfungsglaubens in Israel verknüpft.

Während man früher für selbstverständlich hielt, dass dieser Glaube zu den ältesten Fundamentalgedanken der alttestamentlichen Religion gehöre, ist man neuerdings geneigt, ihn der älteren Zeit abzusprechen; ja wol gar ihn für exilisch zu halten [1]).

Für die letztere Annahme scheinen allerdings starke Gründe zu sprechen.

Seit Deuterojesaias ist dieser Gedanke das erste Wort der jüdischen Religion; die nachexilischen Bücher sprechen ihn auf jeder Seite aus. Wer vom Judentum nun zu den vorexilischen Schriften kommt, ist überrascht, hier von der Schöpfung so wenig zu hören. In den alten Sagen — abgesehen natürlich von Gen 1 2f — spielt die Schöpfungsidee keine Rolle; bei den Propheten ist sie jedenfalls kein Hauptgedanke; bei einem Jesaias ist sie nicht belegt!

Noch gravierender ist, dass eine Reihe von Prophetenstellen, die sie enthalten, mit grösserer oder geringerer Sicherheit als Glossen in Anspruch zu nehmen sind [2]); denn diese Glossen zeigen, dass die spätere Zeit bei den alten Propheten einen Mangel bemerkt hat, den sie zu ergänzen bestrebt war.

Ferner ist sehr begreiflich, dass die modernen Forscher den Schöpfungsglauben keineswegs als einen selbstverständlichen Gedanken der alten Volksreligion betrachten. Von dem Gotte, der in dem Baume oder der Quelle wohnt, aber auch von dem Gotte, der Israels Heer-bann voran in den heiligen Krieg zieht, bis zu dem Gotte, der Himmel und Erde geschaffen hat, ist gewiss ein weiter Schritt.

Trotzdem würde der Schluss, dass erst das Exil in Israel den Glauben an die Schöpfung gezeitigt habe, zu vorschnell sein.

Unsere Quellen lehren uns, dass er erst damals ein Hauptgedanke der Religion geworden ist. Aber nicht mehr. Trotzdem kann er sehr wol früher bestanden haben. Man wird gut

1) So leitet Stade ihn von Deuterojesaias ab, Geschichte des Volkes Israel II 73.

2) Es sind Amos 4 13 5 8f 9 5f (Duhm), Jer 5 22b (Stade ZAW III 15f beanstandet 20—22; indess wird 22a und damit auch 20f durch den Gegensatz von 23 ff als echt erwiesen. Über diese Glosse cf unten p 161 f.) 10 12f 31 35—37 32 17—23 (Stade).

tun, in einer so complicierten Religionsgeschichte wie der Israels, von der uns im Grunde so wenig bekannt ist, mit solchen complicierten Fällen zu rechnen. So ist auch der Gedanke, dass Gott im Himmel wohne, erst im Judentum stark hervorgetreten, als eine Versinnbildlichung der Transcendenz der Gottheit. Trotzdem ist er aus der ältesten Zeit belegt Gen 11_5 28_{12} I Reg 22_{19} cf Gen 19_{24} etc; aber damals war er in seiner Wirkung beeinträchtigt durch den viel eindrücklicheren, dass Jahve ganz in der Nähe, mitten im Lande, in seinen heiligen Symbolen Wohnung aufgeschlagen habe. So hebt also der literarische Bestand, nach dem wir erst vom Exil ab häufiger von der Schöpfung hören, die Möglichkeit, dass dieser Glaube schon in viel älterer Zeit in Israel bekannt gewesen sei, nicht ohne weiteres auf.

Ferner ist gewiss, dass der Begriff des Schöpfergottes von dem Volksgott und dem Gott der Natursymbole einigermassen absticht. Aber dies wäre nur dann eine unüberwindliche Schwierigkeit, wenn die Religion Israels eine einfache Religion wäre, die sich ganz aus sich selbst entwickelt hätte. In Wirklichkeit ist sie schon in der für uns ältesten Zeit das Product einer Geschichte; sie hat entscheidende Motive aus der Religion Kanaans aufgenommen; sie ist deshalb schon zu der Zeit, wo unsere Quellen einsetzen, eine complicierte Erscheinung: auch der Jahve des Steins von Bethel und der Gewitter- und Schlachten-Jahve sind nicht einfach identisch.

Wenn hier also ein neuer Zug hinzukäme, der von den übrigen einigermassen absticht, so wäre das nicht sonderbar: er ist eben aus der Fremde zu den andern hinzugekommen. —

Oder ist der Schöpfungsgedanke für das alte Israel unerschwinglich gewesen?

Ich fürchte kaum, dass man diese Behauptung wagen möchte. Wir finden ihn bei Babyloniern, Ägyptern, Phöniciern, Griechen. Sollen wir uns das alte Israel etwa zur Zeit eines Elia so roh vorstellen, dass es einen solchen Gedanken nicht hätte fassen können?

Vielmehr sind wir noch im stande, die Punkte zu bezeichnen, an die sich in der alten Religion der Schöpfungsgedanke anschliessen konnte. Viele ätiologische Sagen beweisen uns,

dass man schon in sehr alter Zeit nach den Gründen der Dinge zu fragen liebte: woher kommt jener Baum, diese Quelle, jenes merkwürdige Gestein; woher die Sehnsucht des Mannes zum Weibe; woher das gegenwärtige Schicksal der Völker, und vieles andere mehr. Unter solchen Fragen treten nicht selten auch kosmologische auf; man fragte, woher die Quellen kommen, und sprach von einem grossen Meere drunten; woher der Regen, und redete von mächtigen Wassern über dem Himmel, von himmlischen Fenstern und Schleusen; oder man fragte, wohin die Toten gehen, und antwortete: in die Še'ol; oder warum der Himmel so fest stehe, und antwortete, indem man von den Säulen des Himmels fabelte; oder was das Gewitter sei; der Donner ist der Kampfesruf des Gottes, die Blitze seine Pfeile, der Regenbogen sein Kriegsbogen, den er nach dem Gewitter zur Seite stellt. Dass die letzte Frage, woher ‚dies Alles' und wir selbst stammen, in Israel unmöglich gewesen wäre, wird man darnach nicht behaupten können.

Auf eine solche Frage aber konnte im alten Israel keine andere Antwort gegeben werden, als diese, dass Jahve ‚dies Alles' gebildet habe. Auch diese Antwort liegt von dem sonstigen Denken des alten Israeliten durchaus nicht weit ab. Jahve war es, der ‚über Sonne, Mond und Sterne gebot; er liess die Winde wehen, er liess es donnern, blitzen und regnen und verschloss den Himmel, wenn es ihm beliebte'[1]. Wer anders soll ‚dies Alles' gemacht haben, als Jahve? ‚Wenn nicht, wer denn?'[2]

So folgt, dass der Schöpfungsgedanke dem alten Israel die selbstverständliche Antwort auf eine naheliegende Frage war, und dass ein Mythus, der die Schöpfung Himmels und der Erden durch die Gottheit berichtete, dem alten Israel verständlich und plausibel sein musste. —

Die Stimmung, mit der man sich einen solchen Mythus erzählen mochte, können wir noch aus dem babylonischen Mythus ebenso wie aus den ‚poetischen Recensionen' im AT erkennen. Seiner Form nach war er ein Hymnus auf Jahve. Man citierte ihn in Bewunderung für Jahves grosse Macht und

1) Smend 110. 2) Eine ähnliche Argumentation bei Job 9$_{24}$.

Weisheit, zugleich in dankbarer Verehrung des guten Gottes, der aus Nacht und Graus des Chaos diese gute und schöne Welt geschaffen. Dabei tritt aber nicht nur im babylonischen Mythus, sondern auch in den ‚poetischen Recensionen' die Überwindung des entsetzlichen Chaosungetüms stark in den Vordergrund. Man wird annehmen dürfen, dass dies auch in älterer Zeit in Israel schon ebenso gewesen sei. Die Schilderung von Jahves Kampfe mit dem Ungeheuer war bei weitem anschaulicher und daher auch begeisternder als der abstrakte Gedanke, dass Jahve der Schöpfer sei.

Dass Gott die Welt geschaffen, ist nach modernen Begriffen das Grösste, was die alte Religion von Jahve zu sagen vermocht hat. Trotzdem wird man gut tun, den Gedanken der Schöpfung für die alte Zeit nicht mit zu grossem Pathos auszustatten. Das alte Volk, dessen Interesse ganz wesentlich auf Kanaan und seine nächste Nachbarschaft beschränkt war, dachte, wenn es von der Schöpfung von ‚Himmel und Land' hörte, zunächst an das Land Kanaan und an Kanaans Himmel; die Sonne, die Jahve an den Himmel gestellt hat, ist die Sonne, die unsere Fluren bescheint. Und der Gedanke, dass Jahve dies Alles in der Urzeit gebildet hat, stand nicht so weit ab von dem, dass Jahve es ist, der den befruchtenden Regen über den Acker schickt, und der mit seinem himmlischen Heere, den Sternen, Israels Kriegsschaaren zu Hülfe kommt. Dass Jahve, der Schöpfer Himmels und der Erden, unendlich viel mehr sei als Jahve, der Gott Israels, war der Antike nicht deutlich.

Ferner wird man die Bedeutung des Schöpfungsglaubens innerhalb der alten Religion nicht überschätzen dürfen. Es war jedenfalls nicht ein Gedanke, von dem sie lebte; sonst würde sein Fehlen in den alten Sagen ganz unerklärlich sein. Die Religion lebte überhaupt viel weniger in den Geschichten aus der Urzeit, als in der Gegenwart: die fröhlichen Erntefeste, die grossen Jahvekriege, das sind Motive aus der alten Religion. Jener Schöpfungsmythus aber war eine alte Geschichte, eine Geschichte neben den andern, die man sich erzählte.

Hienach würde also die religionsgeschichtliche Bedeutung des Schöpfungsmythus ähnlich wie die der Paradiesesgeschichte zu beurteilen sein. Man hat auch die Bedeutung der letzteren

für die alte Zeit bei weitem überschätzt, indem man, der Sitte der Kirche folgend, im Zusammenhange mit ihr die ganze alttestamentliche ‚Anthropologie' behandelt hat. Gegenwärtig erkennt man, dass der Paradiesesmythus durchaus nicht ein Fundament der alttestamentlichen Frömmigkeit gewesen sei; das erste Citat findet man bei Ezechiel. Trotzdem ist diese Erzählung uralt; nur dass sie in alter Zeit nicht die Bedeutung besessen hat, die sie erst im spätesten Judentum durch ein neues Aufleben der Adamspeculationen erhalten sollte.

So liesse also sich der Schöpfungsgedanke sehr wol in der alten Zeit vorstellen, ohne dass dadurch das Bild der israelitischen Religion, wie es Wellhausen gezeichnet hat, wesentlich verändert würde.

Ebenso ist auch die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, an dem Alter des Schöpfungsgedankens festzuhalten, trotzdem er sich bei den vorexilischen Propheten so selten [1]) constatieren lässt.

Zunächst ist festzustellen, dass es fehlerhafte Methode sein würde, aus den prophetischen Schriften ein Compendium des religiösen Stoffes ihrer Zeit zusammenzustellen. Denn die Propheten sind keine Theologen, sondern praktische, mitten im Leben stehende Prediger. Sie haben es zu tun mit ihrem Volke, dessen Sünden sie strafen, dessen Mut sie beleben; sie reden von den Ereignissen, die Jahve für die nächste Zukunft beschlossen hat. Von den Geschichten der Vergangenheit mögen sie gelegentlich sprechen, sofern sie daraus für die Gegenwart eine Lehre ziehen können. Aber ex professo behandeln sie dergleichen Stoffe nicht. Dass wir von der Patriarchensage, von der Sintflut, vom Paradiese und auch von der Schöpfung so wenig aus den älteren Propheten hören, beweist also nicht, dass sie diese Erzählungen nicht gekannt hätten.

Und was sollte die Schöpfung lehren? — Die Schöpfungsidee war ein Stück der Naturbetrachtung. Der Beruf der Propheten aber war es nicht, die Erscheinungen der Natur, sondern die Erlebnisse ihres Volkes zu deuten; sie reden von dem Gott der Geschichte. Es ist daher kein Zufall, dass uns so

1) Für gesichert halte ich nur Jer 27 5.

wenig von kosmologischem Stoffe bei den Propheten erhalten ist; und mit dieser Erscheinung zusammen ist auch das Fehlen des Schöpfungsgedankens zu verstehen.

Nun führt allerdings in der späteren Zeit eine Brücke von der Kosmologie zur Geschichtsbetrachtung; den Späteren ist es sogar das erste Dogma der Religion, dass der Gott Israels derselbe wie der Gott der Schöpfung sei. Demnach ist aus der seltenen Bezeugung der Schöpfungsidee bei den älteren Propheten zu entnehmen, dass eben jene Brücke in der älteren Zeit gefehlt habe. Wir mögen uns vielleicht darüber wundern: einem Manne wie Jesaias, dem die Grösse der Welt völlig deutlich war, der mit der ganzen Kraft seiner Seele an Jahve als den Herrn auch der fernsten und mächtigsten Völker glaubte, wäre der Schöpfungsgedanke nach unsern Begriffen der Schlussstein seines Gedankengebäudes gewesen; und trotzdem fehlt er.

Man kann daraus lernen, dass die Verbindung der beiden, ihrer Natur nach getrennten Gebiete, der Kosmologie und der Geschichtsbetrachtung, nicht so selbstverständlich ist, wie es uns erscheinen mag. Den älteren Propheten war die Schöpfung ein weit entlegener Gedanke: wollte man Jahves Macht über Israel aus der Vergangenheit erweisen, so lag es viel näher, etwa auf die Auszugsgeschichte dh auf die Schöpfung Israels hinzudeuten; und wollte man zu demselben Zwecke an Jahves Macht über die Natur erinnern, so gab es viel fasslichere und eindrücklichere Beispiele als die alte Erzählung von der Schöpfung der Welt.

Ein höchst lehrreiches Beispiel für diese Art der alten Prophetie ist Jer 5 20 ff. Der Prophet droht, dass Jahve keinen Regen senden werde; ‚Israel ist ein Narrenvolk, ohne Verstand, wenn es den Gott nicht fürchten will, der Macht hat über Früh- und Spätregen und die Zeiten der Ernte‘. Solcher Verweis war eindrücklich genug; denn wenn es keinen Regen giebt, muss man hungern [1]). Erst die Späteren haben solchen Macht-

1) Daher ist die Drohung des Miswachses sehr häufig; zB Jes 1 19 f:
19 ‚Wenn ihr willfährig seid und guten Rat annehmt,
sollt ihr das Land essen;
20 wenn ihr aber widerspenstig seid und euch weigert,
kriegt ihr Dürre zu essen.
(So ist nach den קינה-Versen abzuteilen; שמע טוב auf gute Worte

beweis Gottes nicht für genügend befunden und den Hinweis auf die Schöpfung des Meeres daneben gestellt [1]). Die ältere Zeit hätte kaum gewusst, was Jahves Macht über das Meer in solchem Zusammenhange besagen solle: was hat Israel von dem Meere zu fürchten oder zu hoffen?

Von der Schöpfung der Welt redet der alte Prophet höchstens, wenn er fremden Völkern im Namen Jahves verkünden will, wem die Weltherrschaft gehöre; dann heisst es: ich habe Erde, Menschen und Tiere geschaffen, und kraft der Vollmacht, die ich über meine Geschöpfe habe, hat es mir gefallen, alle Länder dem Könige von Babel zu verleihen. So gehorchet ihm, ihr Völker; denn ihm gehört die Welt [2]). So redet man zu Heiden; Israel gegenüber kann man viel eindrücklicher sprechen; denn es ist Gott ganz anders verpflichtet und ganz anders in Gottes Hand.

Schliesslich ist noch daran zu erinnern, dass der Schöpfungsgedanke damals in uralten Jahvehymnen seinen Sitz hatte, die wir uns nach Art der ‚poetischen Recensionen', nur vielleicht noch archaistischer, denken müssen. Diese Hymnen werden damals sehr stark mit Mythologie versetzt gewesen sein und ihren heidnischen Ursprung an der Stirn getragen haben: man denke nur an das ‚Wir' noch in Gen 1. Die Propheten waren gross genug, auch einmal einem solchen Stoff eine poetische Anschauung zum Zweck der Ausmalung einer Vision zu entnehmen; im übrigen werden sie eine gewisse Scheu vor solchen heidnischen Geschichten gehabt haben. Diese Stimmung änderte sich erst, als diese Mythen durch Volk und Prophetenschüler stark hebraisiert vorlagen.

Im Exil hat der Schöpfungsgedanke dann die gewaltige Bedeutung bekommen, die ihm von da an eignet. Wir vermögen die Gründe zu erraten: die Welt hatte sich den Menschen jener Zeit gewaltsam aufgetan; sie sassen jetzt selber in einem Lande, das ihnen bisher als Ende der Erde erschienen war. Israels Geschick war nun mit dem Schicksal der ganzen Welt untrennbar verbunden: Israels Befreiung musste zugleich der Sturz Babels, eine Erschütterung der Völker der Welt sein.

---

hören, wie sonst שבע עבר; das Land essen cf Gen 3 17 Jes 1 7; חרב Dürre, Miswachs). 1) Jer 5 22b ist spätere Glosse. 2) nach Jer 27 5—11.

Es genügte nicht mehr, bei Jahve zunächst an den Herrn über Israel und Kanaan zu denken; er musste mehr sein, wenn man an ihm nicht verzweifeln sollte. Dazu kam, dass den Juden in Babylonien eine Religion gegenüberstand, die als die Religion der Cultur und des Weltreiches einen gewaltigen Eindruck auf sie machen musste, und dass diese Religion mit dem Anspruch auftrat: Marduk, Babels Gott, ist der Schöpfer der Welt.

In dieser Zeit hat ein Deuterojesaias — ich habe kein Bedenken, diesen heroischen Gedanken einem Heros zuzuschreiben — den alten Schöpfungsgedanken aufs neue entdeckt. In brausenden Hymnen hat er den Gott gefeiert, der ‚alles dieses' gemacht hat und darum auch über alles dieses herrscht. Weil Jahve der Schöpfer ist, ist er auch der Allmächtige; ihm darf man glauben, wenn er jetzt verheisst, sein Volk vor den Augen aller Welt herrlich zu verklären. ‚Jahve der Schöpfer' das ist der sichere Anker aller Hoffnung Israels, der herrliche Trost für all sein Leid, der feste Punkt in dem Wandel alles Menschlichen. Und von nun an schallt es durch die Jahrhunderte: ich glaube an Gott, Allmächtigen, Schöpfer Himmels und der Erden.

Hiernach haben wir das Resultat gewonnen: Schon in der ältesten palästinensischen Zeit Israels ist babylonischer Einfluss wirksam gewesen.

Man hat keinen Grund, den Schöpfungsgedanken in Israel der älteren Zeit abzusprechen. —

Nachdem sonach die scheinbar entgegenstehenden Instanzen fortgeschafft sind, ist der Weg für positive Beweisführungen gebahnt.

Die Existenz des Schöpfungsgedankens wird für die prophetische Zeit bewiesen durch Jer 27 [1]; für die vorprophetische durch den Schöpfungsmythus des J Gen 2 und durch den Tempelweihspruch I Reg 8$_{12}$ [2]:

Die Sonne hat er an den Himmel gestellt [3],
Jahve selbst hat wohnen wollen im Dunkeln.

1) cf p 162. 2) sechsfüssig.
3) von Wellhausen nach LXX reconstruiert.

Ob der Vers von Salomo herrührt, kann uns hier gleichgültig sein; jedenfalls gehören die Worte, die nach LXX aus dem סֵפֶר הַשִּׁיר stammen, und nach denen Jahve im Dunkel des Adyton wohnt, in sehr frühe Zeit.

Das Alter des babylonischen Chaos-Schöpfungs-Mythus in Israel folgt einmal aus Jer 4 23—26 und Jes 17 12—14, woselbst der Mythus schon in eschatologischer Wendung auftritt; sodann aus der Anspielung an den Mythus Jes 30 7, wo der Prophet Ägypten das ‚geschweigte Chaos' nennt; ausserdem aus der Existenz einer Reihe von mythologischen und kosmologischen Vorstellungen, die ursprünglich mit dem Chaosmythus zusammengehören: so redet Amos 9 3 von der Schlange im Meeresgrunde, über die selbst Jahve Macht hat; ganz geläufig sind dem alten Israel die Vorstellungen von den Wassern über der Feste [1]) und den Wassern unter der Erde [2]) gewesen. Wenn es dabei von der Tehom heisst, dass sie drunten ‚lagere' [3]), so klingt noch die Anschauung, dass Tehom ein Ungetüm sei, nach; derselbe Ausdruck wird von dem ‚Drachen' Ez 29 3 gebraucht.

Ein chronologisches Datum für das Alter des Mythus gewinnen wir aus der Nachricht, dass Salomo im Tempel ein ‚Meer' aufgestellt habe. Im Vorhergehenden [4]) ist gezeigt worden, dass dies cultische Symbol babylonischer Herkunft ist; die babylonischen Namen beweisen, dass es eine Darstellung des Urmeers war. In Babylonien wird ein solches ‚Meer' in dem Heiligtum des Marduk [5]) aufgestellt; man symbolisierte damit die Macht Marduks auch über Tiâmat. Der Künstler stellte also mit diesem Symbol denselben Gedanken dar, den der Schöpfungsmythus in Worten ausspricht.

Demnach gehört das cultische Symbol des Meeres, die kosmologische Vorstellung vom Weltmeer und der Chaosmythus in Babylonien zusammen.

Nun kann man ein cultisches Symbol sehr wol besitzen oder übernehmen, ohne den ursprünglichen Sinn desselben zu

1) zB Gen 7 11b (PC, aber uralter, noch poetischer Zug) Dt 28 12. II Reg 7 2.

2) Amos 7 4 Gen 49 25. 3) תְּהוֹם רֹבֶצֶת תָּחֵת Gen 49 25.

4) cf p 153.

5) cf Schrader KB III 1 p 143.

verstehen [1]). So wäre aus dem ‚Meere' Salomos allein noch nicht die Existenz des Chaosmythus für Israel zu erschliessen. Anders aber liegt die Sache in diesem Falle, wo wir bereits aus anderen Quellen constatiert haben, dass die Anschauung vom Weltmeer dem alten Israel bekannt gewesen ist. Dazu kommt noch, dass eine religiöse Betrachtung des ‚Meeres' einem Volke verständlich sein musste, das gewohnt war, die Gottheit an den Quellen zu verehren, und das in eben diesen Quellen ‚den Segen der T^{e}hom, die drunten lagert', Gen 49$_{25}$ erblickte. Ferner haben wir gesehen, dass das alte Israel auch die Erzählung von der Besiegung des Meeres durch Jahve gekannt hat. Schliesslich beweist der technische Name ‚Meer' [2]), dass die israelitische Tradition ganz genau wusste, was das grosse, zu keinem praktischen Gebrauche verwendbare Wasserbecken vorstellen sollte. Demnach dürfen wir annehmen, dass man auch auf die Frage, weshalb man in den Jahvetempel ein ‚Meer' stelle, eine Antwort wusste: weil Jahve in der Urzeit das ‚Meer' überwunden hat. Wir schliesen also, dass der Chaosmythus zu Salomos Zeit in Israel bekannt gewesen sei.

Eine, wenn auch nicht völlig sichere, Bestätigung kommt von anderer Seite. Auf dem Triumphbogen des Titus ist — wie bekannt — der siebenarmige Leuchter abgebildet [3]); auf dessen Postament sind in den sechs sichtbaren Feldern allerlei Wesen zu sehen; auf dem oberen Mittelfelde, wie es scheint, zwei Adler; auf den übrigen Feldern sieben Ungeheuer mit gewundenen und in einen Fischschwanz ausgehenden Leibern.

Man hat behauptet, dass diese Tiergestalten die eigene Erfindung des römischen Künstlers seien [4]). Das ist an sich nicht wahrscheinlich: der Künstler wird dies hauptsächliche Beutestück im allgemeinen treu wiedergegeben haben. Und zugleich redet laut für die Treue des Künstlers die ganze Form des Leuchters, die auch ein Laienauge wie das meinige als charakte-

1) Man denke nur an die ‚Orientierung' unserer Kirchen und Gräber, an den Hahn auf dem Kirchturm und vieles andere, dessen Bedeutung unsere Gemeinde nicht kennt.

2) ‚Meer' ist der Name des Weltoceans cf p 83 etc.

3) cf Riehm Hw 902. 4) Riehm Hw 902.

ristisch orientalisch und ungriechisch erkennt. Nun haben wir noch ein Symptom, an dem wir die Treue der Abbildung controlieren können. Das ‚Blütenwerk', von dem wir schon bei den Leuchtern des salomonischen Tempels hören [1]), und das PC [2]) und Josephus [3]) beschreiben, zeigt auch der Leuchter des Triumphbogens. Hier sehen wir also an einem Beispiele, wie dies cultische Symbol, im ganzen unverändert, durch ein Jahrtausend geht. — Wenn dabei im Einzelnen kleinere Unterschiede zu constatieren sind — so stimmt die Beschreibung des Blütenwerks im PC mit der Titusabbildung nicht ganz genau —, so hat man sich zu erinnern, dass zwischen der letzteren und den Leuchtern des salomonischen Tempels drei Künstler stehen: die beiden, die den Leuchter nach der Beschreibung wieder hergestellt haben — nach dem Exil und bei der maccabäischen Restauration —, und der römische, der ihn im Auftrage des Kaisers abgebildet hat. Aber solche Abweichungen, die der Künstler sich erlaubte, werden geringfügige, unabsichtliche, vielleicht durch das Stilgefühl gegebene gewesen sein.

So darf man annehmen, dass der Künstler des Titusreliefs die Ungeheuer auf dem Postamente nicht selber erfunden, sondern höchstens ein wenig stilisiert habe. Dann aber ist weiter zu schliessen, dass weder in der Maccabäerzeit noch nach dem Exil jene Wesen auf den Leuchter gekommen seien. Der jüdische Abscheu vor allem, was einem Gottesbilde auch nur entfernt ähnlich sah, macht den Gedanken, man habe damals aus selbstständiger Erfindung den Leuchter mit derartigen Figuren verziert, ganz unmöglich. Solche Abbildungen konnte man damals höchstens ertragen, wenn sie durch das Altertum und die Heiligkeit des Gegenstandes geheiligt waren, so wie man die Keruben, Löwen und Stiere des Tempels, der Lade und des Meeres ertrug.

So folgt, dass jene Figuren schon auf den Leuchtern des salomonischen Tempels sich befunden haben werden [4]).

---

1) cf I Reg 7 49. 2) Ex 25 31 ff.
3) Ant III 6 7 § 145 (ed Niese).
4) Das Fehlen dieser Ungeheuer in den uns erhaltenen Beschrei-

Dazu kommt, dass diese Ornamente von den uns bekannten alttestamentlichen Vorstellungen aus begreiflich sind.

Diese Figuren stellen ‚Drachen' vor, dh Chaoswesen.

Sie tragen Fischschwänze; weil die ‚Drachen' Wesen des Wassers sind; auch die manichäische Tradition [1]) weiss von einem Fischschwanze des Teufels; und Berossus kennt Chaoswesen mit Fischschwänzen [2]).

Weiter ist für diese Wesen die eigentümliche Windung ihres Leibes charakteristisch; wir denken dabei an ‚Leviathan, die gewundene Schlange' [3]) und an die ‚Windungen' des Drachen in der babylonischen Ribbulegende [4]).

Auch dass diese Chaoswesen auf dem Postamente des siebenarmigen Leuchters abgebildet sind, hat seinen guten Sinn. Der grosse Planetenbaum, den jener Leuchter darstellt, ist aus der grossen Tiefe erwachsen:

Wasser brachte ihn hoch, T'hom zog ihn gross,
liess ihre Ströme fliessen rings um seine Wurzeln [5]).

So ist jener Leuchter zugleich eine Darstellung des κόσμος: der Baum erstreckt sich von der Tiefe auf, wo die Chaosungetüme weilen, bis hin zum Himmel, wo die Sterne glänzen.

Es ist fraglich, ob die Leuchter schon eine Stiftung Salomos seien [6]); jedenfalls gehören sie in die ältere Königszeit.

So kommen wir also zu Abbildungen der Chaosungeheuer aus der vorprophetischen Zeit; und wir sind im stande, uns ein ungefähres Bild zu machen, wie das alte Israel sich jene Drachen vorgestellt habe.

Freilich muss ich hinzufügen, dass dieser Schluss einstweilen noch nicht als sicher gelten darf. Unter den babylonischen Tiâmatabbildungen sind, soweit ich weiss, keine den Leuchter-Ungeheuern ähnliche überliefert [7]). — Herr Dr Wernicke ist so gütig, mich auf den auf einem pompejanischen Wandgemälde

---

bungen des Leuchters ist aus der jüdischen Scheu vor den Bildern völlig verständlich.

1) cf Flügel Mani 86. 2) cf p 18. 3) cf p 46 f.
4) p 46 A 3. 5) Ez 31 5 nach Cornill 375. Vierfüssige Verse.
6) Benzinger 387.
7) Doch ist zu warnen, daraus zu schliessen, dass jene Bilder überhaupt nichts mit Babylonischem zu tun hätten.

abgebildeten Drachen [1]) aufmerksam zu machen, der mit dem Drachen des unteren Mittelfeldes sehr grosse Ähnlichkeit besitzt; wie sich diese Ähnlichkeit erklärt, vermag ich nicht zu sagen. Ich hoffe, dass diese Frage bald von einem Berufeneren wieder aufgenommen wird.

Aber auch von den Leuchter-Ungetümen abgesehen, haben wir eine ganze Reihe von indirekten und direkten Beweisführungen, die sämmtlich in dem Punkte zusammentreffen, dass der babylonische Schöpfungsmythus in ältester Zeit von Israel übernommen ist.

Dürfen wir vielleicht in eine noch ältere Zeit zurückgehen und an den Aufenthalt Abrahams in Ur-Kasdim erinnern?

Ich glaube nicht, dass das späte Auftreten dieser Tradition ein Grund ist, an ihrem Alter zu zweifeln; denn erfunden hat PC diesen Zug sicherlich nicht. Aber auch wenn kein Grund vorliegt, die Tradition selbst für unhistorisch zu halten, scheint es trotzdem nicht geraten zu sein, den sicheren historischen Boden zu verlassen und uns in eine Zeitferne zu begeben, aus der die hebräische Tradition höchstens eine vereinzelte Notiz überliefert hat. Historisch beglaubigt ist, dass Israel bei seiner Einwanderung in Kanaan ein Land in Besitz nahm, das seit Jahrhunderten unter babylonischem Einfluss gestanden hatte; und nichts zwingt uns, die Übernahme des Schöpfungsmythus in eine ältere Zeit anzusetzen. Wie aber die Religion der Vorfahren Israels so viele Jahrhunderte vor der Mosezeit beschaffen gewesen sei [2]), und ob diese ‚Väter' dem babylonischen Einfluss zugänglich gewesen seien, wer darf sich zutrauen, darüber etwas zu behaupten? [3])

1) Overbeck-Mau Pompeji 575.

2) Es ist dem Historiker nicht nötig, zu beweisen, dass die Schilderungen der Religion der Väter in den Genesissagen nicht die Religion der uralten Zeit, in der die Sagen spielen, sondern die der späteren Zeit, in der die Sagen erzählt wurden, wiedergeben.

3) Die Hypothese, dass Gen 1 auf Uroffenbarung zurückgehe, die übrigens in Gen 1 selbst mit keinem Worte ausgesprochen wird, ist p 117 widerlegt worden.

Hiernach sind wir im stande, eine Geschichte des babylonisch-israelitischen Schöpfungsmythus, wenn auch nur in Umrissen zu zeichnen, indem wir dieselbe in den Zusammenhang der grösseren Geschichte babylonischer Einwirkung auf die israelitische Religion einstellen.

Israel hat zu jeder Zeit unter dem Einflusse der babylonischen Cultur gestanden; doch haben für die Religionsgeschichte nur zwei Perioden Bedeutung: die vorprophetische, als Israels Eigenart in der Religion sich noch nicht befestigt hatte; und die nachprophetische Zeit, als die Religion zu erschlaffen begann, und das Judentum zugleich unter die unmittelbare Einwirkung des Babylonischen geriet. In der Mitte zwischen beiden Perioden liegt die Prophetie, auch der Bedeutung nach der eigentliche Mittelpunkt des AT; die Prophetie zeigt wol hie und da in den Bildern, aber nirgends — oder fast nirgends — in der Sache babylonischen Einfluss. Die Zeit der Prophetie ist zugleich die Periode, in welcher die babylonische Religion Staatsreligion war, aber diese assyrische Periode Judas war für die israelitische Religionsgeschichte nur eine Episode; da in einer darauf folgenden grossen Reaktion, der Reform des Josia, das Babylonische ausgerottet worden ist.

Der Schöpfungsmythus von Gen 1 ist in der vorprophetischen Zeit nach Israel gekommen; die ‚poetischen' Recensionen lehren, dass er nach dem Exil aufs neue ins Judentum eingedrungen ist.

Das übernommene Material besteht in der älteren Zeit aus kosmologischen Anschauungen und Symbolen, einer mit Mondverehrung zusammenhängenden Institution und Urmythen. Dass gerade diese Dinge eingewirkt haben, zeigt die Achtung der Israeliten für die überlegene ‚Weisheit' Babels Jes 47 10 [1]). Man lernte von den Babyloniern, wie die Welt gestaltet und entstanden sei, und welche älteste Geschichte sie gehabt habe. Alles dieses ist nur ein Wissen. Das Centrum der Religion berührt es nicht. Für die Religionsgeschichte Israels und damit für uns ist dieser Stoff erst dadurch wichtig geworden, dass er

1) ‚Weisheit' ist für antike Begriffe auch die Kunst, kultische Geräte in Erz oder Gold zu bilden.

in Israel mit israelitischen religiösen Gedanken durchdrungen wurde. So der Sabbath. So der Paradiesesmythus, der bis in die späteste Zeit wenig bedeutet, aber in der letzten Epoche des Judentums neu belebt wird. So auch die Schöpfungsgeschichte. Das Übernommene daran ist das Wissen; das Wissen, in dem die alte Zeit eine grosse, geheime Offenbarung zu besitzen glaubte, und das jetzt besserer Naturerkenntnis hat Platz machen müssen. Die religiösen Gedanken aber, die in Israel zu diesem Stoffe hinzugekommen sind, machen den Mythus erst zu dem, was er für uns bedeutet. Das babylonische Wissen ist als Irrtum erwiesen; auf Israels Glauben aber ruht der unsrige.

In der nachprophetischen Zeit, als das Babylonische aufs neue einströmte, war die Religion doch schon so stabil geworden, dass von einer wesentlichen Beeinflussung durch das Babylonische nicht die Rede sein konnte. Das in jener Epoche Übernommene sind phantastische Bilder.

Damals haben die Juden aufs neue begonnen, von Rahab und Leviathan zu erzählen.

Der Schöpfungsmythus ist — wie es scheint — auch in einer eschatologischen Wendung nach Israel gekommen und hat den Propheten und Prophetenschülern ein Bild des kommenden Gerichtes geboten. Wir haben aus spätester Zeit leise Spuren, dass er auch für den Inhalt der Endhoffnung wichtig zu werden anfieng. Damit beginnt eine neue Epoche des babylonischen Einflusses.

Ap Joh 12.

1. Ap Joh 12 ist nicht christlichen Ursprungs.

Eberhard Vischer [1]) hat erkannt, dass Ap Joh 12 nicht-christlicher Herkunft ist. Diese Beobachtung, bei Vischer der Ausgangspunkt seiner Quellenscheidung in der Apokalypse, hat neben mancherlei Zustimmung [2]) auch eine Reihe von Bestreitungen [3]) erfahren und kann daher noch immer nicht als eine gesicherte Erkenntnis der Wissenschaft gelten. Es ist deshalb eine erneute Erwägung der Instanzen nicht überflüssig.

Das Capitel erzählt von den Nachstellungen, die der Christus, während er im Himmel geboren wird, durch einen ungeheuren Drachen erfährt, und von der Rettung des eben geborenen Kindes zu Gottes Throne; sodann von der Verfolgung und der glücklichen Flucht seiner Mutter.

Für den, dem die exegetische Tradition nicht bekannt ist, möchte die Frage kaum zu beantworten sein, auf welche Ereignisse aus der Geschichte Jesu diese Erzählung überhaupt bezogen werden könne; und er würde sich sehr wundern, wenn er hörte, man deute das Capitel herkömmlich [4]) auf Jesu Geburt und Himmelfahrt!

---

1) Offenbarung Johannis eine jüdische Apokalypse in christlicher Bearbeitung 19 ff.

2) besonders Pfleiderer Urchristentum 331 ff, Spitta Offenbarung des Johannes 125 ff.

3) besonders Völter Offenbarung Johannis (Streitschrift) 9 ff, Beyschlag Stud und Krit 1888 p 106 ff, Hilgenfeld Ztschr f wiss Theol 1890 p 441 ff, Weizsäcker Apost Zeitalter [2] 363 f.

4) so zB Bleek Vorlesungen über die Apokalypse 275, de Wette Offenbarung Johannis [3] 119 f, Hengstenberg Offenbarung des heiligen Johannes I 607 f, Ebrard Offenbarung Johannes 360, B Weiss Biblische

Aber Jesus ist nach der evangelischen Erzählung nicht im Himmel, sondern auf Erden, in Bethlehem-Juda, geboren; und

---

Theologie [5] 557, Völter Streitschrift 13, Entstehung der Apokalypse [2] 63, Hilgenfeld Einleitung in das NT 432, Ztschr f wiss Theol 1891 p 446 und viele andere. — Eine andere Auslegung giebt Kliefoth Offenbarung des Johannes 9ff, der die Schilderung des Capitels als eine christliche Weissagung auf die Endzeit fasst: aus der ‚Christengemeinde des Endes' werde Christus, der Weltenrichter, geboren werden. Seine Geburt ist ‚sein Werden zum königlichen Richter über die gottwidrige Welt, sein Regierungsantritt im eschatologischen Sinne' 24. Er wird von der Endgemeinde ‚geboren', das bedeutet: ‚dies Werden des Erlösers zum Endrichter der Welt ist abhängig davon, dass die christliche Kirche zu der reinen und heiligen Gemeinde der Letztzeit wird' 25. ‚Die Entrückung soll darstellen, wie, wenn der Herr im Begriff stehen wird als der Richter der Welt und Weltmacht hervorzutreten, es dem Satan ganz unmöglich wird, dies zu verhindern' 27. — Diese Erklärung scheitert daran, dass die christliche Gemeinde in keinem Sinne als Mutter Christi gedacht werden kann; auch sind die allegorischen Erklärungen der Geburt wie der Entrückung Christi völlig willkürlich erfunden. — Eine ähnliche Deutung bot schon Ewald Johannes' Apokalypse 239: der Seher hoffe, dass die christliche Gemeinde (seiner Zeit) aus schmerzlichem Ringen und Kämpfen den Messias der Herrlichkeit gebären würde. Diese Deutung ist aus denselben Gründen abzuweisen. — Düsterdieck [4] 395f erkennt, dass hier nicht die wirkliche Geschichte Jesu erzählt wird; der Seher wolle nicht Geschichte darstellen, sondern vielmehr eine Idee illustrieren. Diese Idee soll ‚der tötliche Hass Satans gegen den Herrn und dabei die Unantastbarkeit des Herrn' sein. Die Nachstellung durch den Drachen und die Entraffung des Kindes seien Ausmalungen dieser Idee, denen kein historisches Faktum entspreche. — Eine eigentümliche Art jedenfalls, diese Idee, die doch Wahrheit sein soll, darzustellen durch eine erfundene Geschichte. Vielmehr musste der Seher, wenn er Jesu Unantastbarkeit illustrieren wollte, aus dem wirklichen Leben Jesu Beispiele dafür beibringen; erdichtete Beispiele beweisen nichts. Düsterdieck nennt das sonderbare Verfahren des Apokalyptikers eine ‚ideale' Darstellung; richtiger würde man es eine unbegreiflich phantastische Darstellung nennen. — Völter, früher ein entschiedener Vertreter der herkömmlichen Erklärung — ‚Tod und Auferstehung Jesu finden wir in dieser bildlichen Darstellung so deutlich als möglich ausgedrückt' Streitschrift 13 —, hat sich jetzt von den ‚unüberwindlichen Schwierigkeiten' dieser Deutung überzeugt, Problem der Apokalypse 154. Gegenwärtig erklärt er cap 12 aus der Lehre Cerinths, nach welcher der Christus von oben her auf Jesum bei der Taufe in Gestalt einer Taube herniedergekommen sei, um ihn dann vor Jesu

nicht als neugeborenes Kind zu Gottes Thron entrafft, sondern nachdem er etwa dreissig Jahre auf Erden gelebt hatte, zu Gott erhöht. Was dies Capitel also von Christus sagt, passt auf den historischen Jesus in keiner Weise. — Noch gravierender ist, was es verschweigt: es findet sich darin keine einzige deutliche Anspielung auf die Geschichte Jesu; von seiner Wirksamkeit in Gottes Kraft und von seinem Kreuzestode hören wir nichts. Es folgt also, dass das Capitel sich nicht auf Jesus bezieht, und demnach nicht christlichen Ursprungs sein kann [1]).

Es ist nicht leicht zu begreifen, dass eine so einfache und schlagende Erwägung Widerspruch finden konnte; und dass man noch jetzt vielfach an der christlichen Deutung auf Jesu Geburt und Erhöhung festhält.

Die ungeheuren Schwierigkeiten, die sich dieser Exegese entgegenstellen, sucht man zu überwinden, zunächst durch die Behauptung, dass Ap Joh 12 die Geburt des Christus nicht im Himmel, sondern auf Erden stattfinde [2]). Indess diese Behauptung

---

Leiden wieder zu verlassen. Die ‚grosse und merkwürdige' Übereinstimmung zwischen Ap Joh 12 und der Anschauung Cerinths besteht nach Völter darin, dass bei beiden der Christus von oben komme, nur ganz kurze Zeit auf Erden sei, und den Gefahren, die ihn bedrohen, durch Aufnahme in den Himmel entzogen werde cf p 156 f. Völter hält nach solchen und ähnlichen Übereinstimmungen eine Abfassung des Stückes 12 1—10 durch Cerinth für wahrscheinlich p 164. Aber der Text sagt kein Wort davon, dass der Christus sich mit einem Menschen verbinde, kein Wort von Taufe und Taube, kein Wort von dem Leiden des Menschen, den der Christus verlassen hat; nicht einmal davon redet er, dass der Christus auf die Erde komme cf unten p 175 A 2. Man erkennt, Ap Joh 12 enthält keinen Zug der Christologie Cerinths. Aber habe ich wirklich nötig, eine so halsbrecherische Hypothese zu widerlegen?

1) Einige dieser Argumente bereits bei Methodius conviv X virg, orat 8 4 bei Vischer 133 f (Harnack's Nachwort). Die Unmöglichkeit der herkömmlichen Erklärung hat unter den Modernen vor Vischer besonders klar Kliefoth erkannt.

2) Erbes Offenbarung Johannis 6, Völter Entstehung [2] 62. — Völter Problem 151 f hat sich schliesslich überzeugt, dass es sich hier um Vorgänge ‚am Himmel' handelt, versucht aber jetzt, wenigstens das herauszubekommen, dass der Messias ‚gleich nach seiner Geburt' auf

ist unrichtig. Von allen [1]) Ereignissen bis zum Sturz des Drachen 9 wird ausdrücklich gesagt oder stillschweigend vorausgesetzt, dass sie im oder am Himmel geschehen [2]): Das Weib erscheint am Himmel, mit himmlischen Insignien geschmückt; auch der Drache erscheint am Himmel; vor Wut wirft er ein Drittel der Sterne des Himmels zu Boden; das Kind wird, sobald es geboren ist, zu Gottes Thron, der natürlich im Himmel zu denken ist, geflüchtet. Dann entbrennt im Himmel ein Kampf zwischen Michael und dem Drachen. Der Zusammenhang verlangt also, auch die Geburt des Christus im Himmel vorzustellen.

Damit aber ist jede Möglichkeit ausgeschlossen, diese Schilderung mit dem historischen Jesus in Verbindung zu setzen [3]).

Weiter wird behauptet, dass Ap Joh 12 Jesu Predigt, Wirken und Tod als gleichgültig übergangen würden.

Man dürfe eine Erzählung von diesen Dingen nicht in einer

Erden gewesen sei: ‚der zu Gebärende sei für die Erde bestimmt, durch die Geburt solle er dahin kommen, und da die Geburt ungehindert von Statten gehe, werde er auch durch dieselbe auf die Erde gekommen sein' p 152. Diese Argumentation vergewaltigt den Text: ihre Voraussetzung, der Messias solle durch die Geburt auf die Erde kommen, ist eingetragen und falsch; denn nach dem Zusammenhange kommt der Messias nicht durch seine Geburt, sondern durch seine παρουσία 19 11 ff auf die Erde. Wie soll man sich aber vorstellen, dass der Messias, der ‚am Himmel' geboren wird, durch die Geburt auf die Erde kommt! Und schliesslich, wenn der Schriftsteller sagen wollte, der Messias würde nach seiner Geburt am Himmel auch kurze Zeit auf Erden sein, so hätte er das eben ausdrücklich sagen müssen.

1) Auszunehmen ist allerdings die Flucht des Weibes in die Wüste 6. Denn die Wüste ist natürlich kein ‚Ort am Himmel' (gegen Völter Problem 151). Aber dieser Vers ist auch aus anderen Gründen verdächtig cf im folgenden.

2) Dies hat zuerst Pfleiderer 331 richtig gesehen; darnach Spitta 127.

3) Hilgenfeld Zeitschr f wissschftl Theol 1890 p 444 erkennt an, dass Ap Joh 12 von einer überirdischen Geburt des Messias spricht; aber er scheint nicht gesehen zu haben, dass dann dies Ereignis, bei christlicher Abfassung des Capitels, nur vor aller Zeit, am Anfange der Schöpfung, vor sich gegangen sein könnte; Christus ist ja doch ‚der Anfang der Schöpfung' 3 14. Dass aber die Apokalypse hier nicht vorzeitliche Ereignisse schildern will, ist völlig deutlich.

Schrift erwarten, die es mit der Zukunft zu tun habe und demnach die Hauptsache erst durch die Wiederkunft Christi sich verwirklichen sehe [1]); in solcher apokalyptischen Betrachtung bliebe das lehrende Leben Jesu besser weg; auch Jesu Tod hätte hier keine Stelle, da er dem Apokalyptiker doch nur der Durchgangspunkt zur Erhöhung des Herrn gewesen sei [2]). — Aber man übersieht, dass hier mit dem Tode auch die Auferstehung Jesu übergangen wird. Dies erste Wort aller uns bekannten urchristlichen Predigt soll hier einfach verschwiegen sein! Und auch das Wirken Jesu in Gottes Geist liess sich sehr wol in apokalyptischer Betrachtung, als ein Zeichen der Zeit, verwenden. Zum Überfluss beweist cap 11, in dem die beiden Zeugen weissagen, Wunder tun, sterben und auferstehn, dass alles dies auch in einem apokalyptischen Gesichte gesagt sein könnte.

Oder man sagt [3]), nach dem Zusammenhange des Capitels läge auf diesen Zügen durchaus kein Nachdruck. Aber es lässt sich kaum ein Zusammenhang denken, in dem bei einer Beschreibung der Schicksale Jesu nur Geburt und Himmelfahrt erzählt, und eine so harte und allgemein feststehende Tatsache der Tradition wie Jesu Tod vollständig verflüchtigt wäre. — Der Zusammenhang aber, den man gewöhnlich [3]) als Grund dieser höchst auffallenden Erscheinung angiebt, liefert die Erklärung dafür durchaus nicht. Die Erzählung von den Schicksalen des Messias — sagt man — sei nur Einleitung zu dem Folgenden; die Geburt und Erhöhung des Christus werde nur berichtet als Vorbild des Schicksals Israels: wie es der römischen Weltmacht nicht gelungen sei, den Messias zu beseitigen, so werde jetzt auch die Gemeinde gerettet. — Aber in diesem Zusammenhange wäre die Erzählung von Jesu Tod nicht gleichgültig, sondern gradezu notwendig gewesen: Jesu Kreuzigung ist doch das eigentliche Attentat der Weltmacht gegen den Christus Gottes; und Jesu Auferstehung der eigentliche Machtbeweis des Gottes, der das Pneumatische nicht untergehen lässt. Nichts kann die

1) Erbes 4 f.

2) Weizsäcker Apost Zeitalter[2] 363; so schon de Wette[2] 119 f: Christi ‚Tod, da derselbe blos den Leib betraf, und er noch dazu mit diesem auferstand, wird für nichts gerechnet'.

3) Weizsäcker[2] 363, Völter Streitschr 13.

Gemeinde so sehr in ihren eigenen Nöten trösten und festigen, als der Hinweis auf das Äusserste, was Christus erduldet hat, und auf die göttliche Tat der Auferweckung [1]).

Aber auch von alledem abgesehen, hätten Jesu Predigt und Tod hier der Deutlichkeit wegen erwähnt werden müssen. Wie konnte sonst der Leser wissen, dass er zwischen Geburt und Hinwegnahme dreissig Jahre einzuschieben habe, und dass der in den Himmel Eingehende kein Kind, sondern ein erwachsener Mann gewesen sei? dh wie konnte er ohne ausdrücklichen Hinweis auf die dazwischen liegende Zeit das Gesicht überhaupt auf den als Mann getöteten und auferstandenen Jesus beziehen?

Oder man stelle die Probe an und denke sich die Erwähnung von Jesu Predigt und Tod in unser Capitel eingestellt [2]). Der ganze Zusammenhang unmittelbar auf einander folgender Ereignisse würde dann gesprengt sein. — Der Drache steht vor dem schwangeren Weibe, um das Kind im Augenblicke der Geburt zu verschlingen. Als sie geboren hat, wird das Kind zu Gott ‚hinweggerafft', natürlich sofort nach der Geburt, ehe der Drache seinen Rachen öffnen konnte. Es liegt also in der Natur der Erzählung, dass zwischen Geburt und Hinwegnahme keine grössere Zeit verstrichen ist. Überdies ist dasselbe in dem Ausdruck ἡρπάσθη gesagt, der die Eile bezeichnet, mit der das Kind vor den Nachstellungen gesichert wird [3]).

Dass der Christus als Kind in den Himmel aufgenommen wird, ist ferner durchaus nicht ein gleichgültiger Zug. Cap 12 ist seiner Natur nach nicht selbstständig, sondern auf eine Fortsetzung [4]) angelegt, in der weiter erzählt wird, wie der Christus, in cap 12 noch ein Knabe und mit Mühe vor dem Angriff des Drachen zu Gott gerettet, später als Christus auftritt und in dem nun aufs neue sich entspinnenden Kampfe den

---

1) Vischer 23, Kliefoth III 22.

2) wie es zB Hengstenberg I 607 verlangt: ‚vor dem: und ihr Kind ward entrückt, ist hinzuzudenken: und der Drache setzte seine Verfolgung fort, wie es nach der Evangelischen Geschichte von der Versuchung an geschah, bis zum Tode am Kreuze'.

3) Vischer 23.

4) Diese Erkenntnis, ohne die das ganze Capitel unverständlich ist, fehlt bei Weizsäcker [2] 490, Pfleiderer 332 351, Dieterich Abraxas 118 f.

Drachen überwindet. Diese Fortsetzung bietet cap 19$_{11}$ff; die Zusammengehörigkeit beider Stücke ist durch 12$_5$ 19$_{15}$ deutlich gekennzeichnet: dies Kind, so hören wir 12$_5$, soll einst die Heiden mit eisernem Stabe weiden; und 19$_{15}$ sagt von dem erscheinenden Christus: der ist es, der die Heiden mit eisernem Stabe weiden wird. Die Zeit zwischen cap 12 und 19 ist also ausgefüllt durch das Heranwachsen des Knaben zu einem gewaltigen, göttlichen Helden [1]). Wenn demnach der Christus in cap 12 als ein Kind erscheint, so ist das keineswegs ein trügerischer Schein, der nur durch Weglassen einiger, nicht notwendiger Züge aus dem Leben Jesu hervorgerufen wäre, sondern ein durch den Zusammenhang des Ganzen gefordertes, notwendiges Moment.

So ergiebt sich, dass Lehren und Tod Jesu hier nicht etwa als gleichgültig übergangen sind, dass vielmehr der Zusammenhang ihre Ergänzung nicht erträgt.

Oder sollte die Rettung des Christusknaben zu Gott eine leicht verständliche Allegorie des Geschickes Jesu sein, ‚der kaum aufgetreten, noch ehe er die eigentlich messianische Aufgabe in Angriff nehmen konnte', getötet, aber zu Gott erhöht wurde? [2]) Aber wie kann man behaupten, dass für einen Mann, der hingeht, ohne sein Werk ausgeführt zu haben, ein Kind, das der Erde entrückt wird, eine mögliche Allegorie sei! Bei einem früh sterbenden Jüngling liegt der Gedanke an die Hoffnungen, die mit ihm sterben, nahe; aber einem Kinde mutet

---

1) Dieser, im Zusammenhang notwendig zu ergänzende, Zug ist, soweit ich sehe, bisher nicht bemerkt, zB Völter Problem 147.

2) so Völter Streitschrift 13, Entstehung^2 63, cf Beyschlag 110f, Weizsäcker Th Ltztg 1890 p 470, Hilgenfeld 446. Hilgenfeld nennt die Rettung des Christuskindes ein ‚himmlisches Urbild' der Himmelfahrt Jesu. Indess durch die Einführung der Anschauung vom ‚Urbild' an dieser Stelle wird eine nicht geringe Verwirrung hervorgerufen. Gegenstände, die ein himmlisches Urbild haben, existieren zweimal, im Himmel und auf Erden. Ist also Christus zweimal geboren, und zweimal vor dem Drachen gerettet? — Nur der Curiosität wegen erwähne ich, dass Erbes 6 bei der Darstellung des Messias als Kindes auch daran erinnert, ‚wie zB nach dem ägyptischen Terminus der römische Kaiser, auch wenn er noch so alt war, ‚der schöne Knabe' hiess'.

niemand ein Werk zu, und niemand beklagt, wenn es unmittelbar nach der Geburt dahingeht, dass es sein Werk nicht ausgeführt habe. So ist also die Assumptio des Christuskindes unmöglich ein Symbol für den vor Vollendung seines Werkes gekreuzigten Jesus [1]). Die Exegeten haben hier im Eifer des Deutens den Grundsatz ausser Acht gelassen, dass eine Allegorie, die als Allegorie vom Schriftsteller gemeint ist, ihre Erklärung deutlich an der Stirn tragen müsse.

Aber auch davon abgesehen sind die Aufnahme des Kindes zu Gott und die Erhöhung Jesu keineswegs einander sehr ähnlich. Jesu Auferstehung wird überall im NT, so oft dabei an übermenschliche Mächte gedacht wird, als ein herrlicher Triumph aufgefasst: Jesus ist der göttliche Held, der alle Mächte und Gewalten siegreich überwindet und über sie alle zur höchsten Höhe emporsteigt [2]). Welcher Gegensatz zum Bilde des Christus von cap 12, des eben geborenen, völlig hülflosen Kindes, das durch Gottes wunderbares Eingreifen vor dem Drachen gerettet, dann durch Michael und seine Engel verteidigt wird, aber selber an dem Kampfe nicht beteiligt ist. — Und wieder ist dieser Zug der Hülflosigkeit des Kindes nicht zufällig, sondern in dem Zusammenhange notwendig gegeben: er steht im Gegensatze zu dem einstigen Kommen des Christus in göttlicher Kraft und Herrlichkeit, und er begründet, warum der Drache in der Zwischenzeit sein Schreckensregiment auf Erden ungehindert ausüben könne: Noch ist der Heiland ein schwaches Kind, er selber mit Mühe vor dem Drachen beschützt; erst in der Zukunft wird er ein Mann, und erst dann wird Er König werden in der Welt. — Dies Bild des schwachen Knaben von cap 12 ist alles andere eher als eine Allegorie auf den als sieggekrönten Triumphator zum Himmel fahrenden Jesus.

Immerhin mochte diese allegorische Deutung so lange wenigstens discutierbar erscheinen, so lange man glaubte, der Messias werde in cap 12 auf Erden geboren und dann zu Gott

1) Ich untersuche dabei nicht, ob die Nichtvollendung des Messiaswerkes durch Jesus überhaupt ein im NT möglicher Gedanke sei cf aber Joh 17 4 19 30.

2) Joh 12 31 Eph 1 20 f Col 2 15 Hebr 2 14. Das Argument bei Kliefoth III 26.

dh in den Himmel gerettet; hier war doch wenigstens eine gewisse Ähnlichkeit mit der Himmelfahrt Jesu vorhanden. Aber wir haben gesehen [1]), dass der Messias von cap 12 im Himmel geboren wird, woselbst er bis zu seiner Erscheinung in der Endzeit 19 11ff bleibt. So fällt also jede Ähnlichkeit mit Jesu Himmelfahrt fort. Die Rettung des Kindes, die im Himmel geschieht — von einem Orte des Himmels zum andern —, und die Empornahme Jesu von der Erde haben nichts mit einander gemein.

So muss es also bei der Vischerschen These bleiben, dass unter dem Christus von Ap Joh 12 unmöglich Jesus verstanden werden kann.

Ebenso grosse Schwierigkeiten macht es, das Weib, die Mutter des Christus, christlich zu deuten.

Das Weib ist jedenfalls das himmlische Zion, ‚die (ideale) Gemeinde' [2]). Ihre Verfolgung durch den Drachen 13—16 kann, wenn christliche Deutung überhaupt gestattet ist, unmöglich etwas anderes als die Allegorie einer Christenverfolgung sein; denn es ist gemeinsame Überzeugung des NT, dass nur die an Jesus Gläubigen die wahren Kinder und Erben des oberen Jerusalem sind [3]). Nun soll aber dieselbe Gestalt, die im zweiten Teile des Capitels als Personifikation der christlichen Gemeinde erscheint, im ersten Teile die Mutter des Messias sein. So entsteht eine nicht geringe Verwirrung: die christliche Gemeinde hat doch den Herrn nicht aus sich geboren? Man beseitigt diese Verwirrung nicht durch die Behauptung, das Weib sei nicht nur die gläubige Messiasgemeinde, sondern zugleich auch die

1) cf p 176.

2) In dieser Auffassung stimmen fast alle Modernen überein; die Frage ist nur, ob das alttestamentliche Israel oder die christliche Kirche oder eine Verbindung von beiden darunter zu verstehen sei. Über die verschiedenen Auffassungen referieren Kliefoth III 14 ff, Düsterdieck[4] 414 ff, Holtzmann Handcommentar IV[2] 339.

3) Von einer Christenverfolgung (meist von der Verfolgung der Urgemeinde) verstehen das Gesicht Bleek Vorlesungen 275 f. de Wette Commentar[2] 120, Ewald Johannes' Apokalypse 243, Hengstenberg I 609 f, Hilgenfeld Einleitung 433, Weiss bibl Theol[5] 540 A 4, Weizsäcker Apost Zeitalter[2] 363, Erbes 7 etc etc.

alttestamentliche Theokratie [1]). Es bleibt die Unmöglichkeit bestehen, dass dieselbe Grösse in derselben Allegorie die Christenheit und die Mutter des Herrn zugleich bezeichnen soll [2]).

Noch grösser wird die Verwirrung, wenn man gezwungen ist, ‚die Übrigen von ihrem Samen', gegen die sich der Drache wendet, als er von der Verfolgung des Weibes abstehen muss [3]), christlich zu deuten. Da bisher nur von einem Kinde des Weibes, nämlich von dem Christus, die Rede war, so können ‚die Übrigen' nur die andern Söhne Zions, also im Gegensatz zu dem Messias, der im Himmel weilt, das irdische Gottesvolk sein [4]). In einer christlichen Schrift ist das Gottesvolk die Christenheit. So kommt also heraus: zuerst wird 13—16 in der Flucht des Weibes allegorisch dargestellt, wie der Drache die Christenheit verfolgt; dann als der Drache sieht, dass er ihnen nichts schaden könne, wendet er sich 17 — hier tritt in der Allegorie eine neue Figur auf — wieder gegen die Christen! Diese völlig unerträgliche Wiederholung wird dadurch nicht gemildert, dass man unter dem Weibe die Christenheit im allgemeinen, unter ‚den Übrigen' die einzelnen Christen versteht [5]); das Weib ist ja doch schliesslich nichts anderes als der Inbegriff ihrer Kinder. Gewöhnlich unterscheidet man beide Grössen so, dass man unter dem Weibe die judenchristliche Urgemeinde, unter den ‚Übrigen, die Gottes Gebote halten und das Zeugnis Jesu haben', die Heidenchristen [6]) oder die Christen der Diaspora [7]) versteht.

1) so Weiss bibl Theol [5] 540 A 4 und die p 181 A 3 Genannten.

2) dies Argument bei Kliefoth III 14. 3) 17.

4) Die richtige Erkenntnis, dass ‚die Übrigen' im Gegensatze zum Messias stehen, bei Züllig Offenbarung Johannis II 215, Düsterdieck [4] 416.

5) Bleek 282, de Wette [2] 124, Beyschlag Offenbarung Johannis 190, Kliefoth III 57.

6) Düsterdieck [4] 417, Ewald 247, Weiss Einleitung in das NT [2] 378, Ebrard 372.

7) Hilgenfeld Einleitung 433. — Erbes 7—10, der die Flucht des Weibes auf die Stephanus-Verfolgung deutet, versteht die ‚Übrigen' die ‚bisher noch nicht gläubigen' Juden! Sie haben das Zeugnis Jesu, bedeutet: sie haben es gehört. Solcher Exegese ist freilich alles möglich. — Nach Völter Problem 160 164 f stellt die Flucht des Weibes den Fall Jerusalems im Jahre 70 dar — cf dagegen oben p 181 —, die ‚Übrigen' sollen dann die Christen sein 165 ff. Übrigens eine merk-

Aber diese specielle Fassung der ‚Übrigen' ist durch nichts im Texte angedeutet, der sie einfach als Söhne Zions, die an Jesum glauben, hinstellt. Wenn man sich entschliesst, den Text so zu nehmen, wie er ist, so wird man dem Schlusse nicht entgehen können, dass diese Dinge überhaupt von christlichem Standpunkte nicht erklärt werden können.

Vollends unmöglich aber ist es, die so charakteristischen Einzelheiten in der Beschreibung der Flucht des Weibes christlich zu verstehen. Man deutet diese Schilderung gewöhnlich [1]) auf die Flucht der jerusalemischen Christengemeinde nach Pella [2]) im Tituskriege. Das Tertium comparationis würde sein, dass bei beiden von einer Flucht die Rede ist, in der ein Strom eine Rolle spielt — Pella lag jenseit des Jordans. Diese Ähnlichkeit ist freilich nicht eben sehr auffallend; die Flucht über den Jordan hat sich in der Geschichte Israels mehrfach wiederholt [3]). Alles Übrige aber ist verschieden; und wenn die Apokalypse berichtet, dem Weibe seien zur Flucht in die Wüste ‚die beiden Flügel des grossen Adlers' gegeben, der Drache habe, um das Weib hinwegzuschwemmen, einen Strom aus seinem Rachen gespieen, aber die Erde sei dem Weibe zu Hülfe gekommen und habe den Strom verschlungen, so sind diese so eigentümlichen Züge nicht mehr allegorisch, auf die Zeitgeschichte

---

würdige Art, die Belagerung Jerusalems allegorisch zu schildern; zu solchem ‚zeitgeschichtlichen Allegorisieren' cf p 183 ff.

1) Herder *Μαραν αθα* Herders Werke ed Suphan IX 174, Ewald 247, Renan Antichrist 325, Hilgenfeld 433, Holtzmann Einleitung[3] 415, Weiss Einleitung[2] 378, Weizsäcker Apost Zeitalter[2] 364 etc. — Daneben existiert unter den Modernen noch eine andere Deutung, die hier nicht Allegorieen, sondern eine rein ‚ideale' dh phantastische Darstellung sieht Bleek 280, de Wette[2] 120 f, Düsterdieck[4] 412. — Diese Auffassung wird im Folgenden besprochen werden. Über Erbes und Völter cf p 182 A 7.

2) über dies von Euseb h e 3 5 berichtete Ereignis cf Schürer Gesch des jüd Volkes I 519 f.

3) zB bei Ischbaal II Sam 2 8, David II Sam 17 22, Ismael ben Nethanja Jer 41 10ff und I Macc 5 24: ‚und Judas der Maccabäer und sein Bruder Jonathan giengen über den Jordan und zogen drei Tagemärsche in die Wüste'.

zu deuten [1]). Bei den andern aufgestellten [2]) Deutungen, auf die Flucht der Christen nach Lydisch Asien [3]) oder auf die Stephanusverfolgung oder auf die Tituseroberung ist nicht einmal der Strom mehr allegorisch zu nehmen.

Fragt man höchlichst erstaunt, wie denn solche phantastischen Züge mitten in eine zeitgeschichtliche Allegorie kommen, so heisst es, das sei eben die eigentümliche ‚Bildersprache' [4]) der Apokalypse; in der apokalyptischen Vision erscheine der historische Stoff nicht einfach übernommen, sondern dichterisch umgeformt [5]); solche, übrigens alttestamentliche Vorbilder nachahmende Poesie habe man als Poesie zu schätzen, aber nicht durch geschmacklose Einzelausdeutung in die Prosa herabzuziehen. — Es ist jedenfalls eine eigentümliche Art von Poesie, die man hier in der Apokalypse zu finden glaubt. Die poetische Kunstform, um die es sich hier handeln würde, wo die Schicksale der Gemeinde im Römerkriege unter dem Bilde eines vor einem Drachen fliehenden Weibes sollen beschrieben sein, ist die Allegorie. Wenn man nun das Ideal einer Allegorie darin findet, dass alle einzelnen Aussagen sich auf die dargestellte Sache deuten lassen [6]), so müsste man die vorliegende, in der neben den wenigen Vergleichungspunkten eine Fülle von Undeutbarem steht, für ziemlich verunglückt erklären; durch eine fast unbegreifliche Hypertrophie der Phantasie verleitet, habe der Künstler die Sache völlig verdorben. Jedenfalls wird man die Bewunderung für solche ‚Poesie' aufzugeben haben; das wäre nicht mehr ‚Poesie', sondern wüst und wirr ins Kraut geschossene Phantastik.

Man berufe sich für solche Allegorieen nicht auf das Judentum! Wir haben jüdische Allegorieen genug [7]), um wissen zu können, wie das Judentum sie zu bilden pflegte. Da gewahren

---

1) Es ist natürlich nicht erlaubt, dabei etwa an ‚eine schwere Gefahr, welche der fliehenden Muttergemeinde am Jordan zustiess', die uns freilich nicht berichtet sei, zu denken Ewald 247, Renan 326; denn das hiesse Unbekanntes durch Unbekanntes erklären.

2) cf p 182 A 7. 3) Züllig II 216.

4) Völter Entstehung² 64. 5) Völter Entstehung² 83.

6) Jülicher Gleichnisreden Jesu 59 85.

7) Man vergleiche als Beispiele Henoch 85—90 IV Esra 11 f.

wir nirgend, dass das Bild in diesem Übermasse über die Linien der Deutung hinaus wucherte, sondern vielmehr das Umgekehrte: in das Bild dringen leicht, oft in einer für unser Gefühl unerträglichen Weise Züge der Deutung ein[1]; die jüdischen Allegorieen leiden an einem Vorwiegen nicht der Phantasie, sondern des Verstandes.

Aber wenn man trotzdem diese phantastische Art von Allegorie den Apokalyptiker zutrauen will, so muss man dann wenigstens auf das Verständnis solcher wirren ‚Poesie' verzichten. Denn wenn hier wirklich Geschichtliches und Phantastisches neben einander steht, wer kann dann sicher sagen, wie weit das Geschichtliche, wie weit das Erdichtete gehe? Die einen[2] behaupten: der Strom sei historisch, es sei der Jordan, aber die übrigen Züge seien erdichtet; die andern[3] sagen: auch der Strom sei nicht mehr zu deuten; die dritten[4]: es sei überhaupt alles phantastisch. Wer mag sich anheischig machen, das zu entscheiden? Und wer würde aus der Schilderung der Apokalypse das geschichtliche Ereignis, auf das sie anspielen soll, herauslesen können, wenn diese Schrift unsere einzige Quelle dafür wäre? — Oder glaubt man, die Schwierigkeit der Deutung werde durch die Zeitferne bewirkt; die ältesten Leser, die Zeitgenossen jener Ereignisse, hätten es besser gehabt als wir? Aber auch jene ältesten Leser, die etwa die Flucht nach Pella oder die Stephanusverfolgung oder den Tituskrieg miterlebt hatten, konnten kaum auf den Gedanken kommen, diese so ganz andersartige Schilderung habe das, was sie erlebt hatten, zu bedeuten; auch um ihnen verständlich zu werden, hätte der Verfasser doch ein wenig deutlicher reden müssen. —

So würde das Resultat sein: der Apokalyptiker hat vielleicht die Flucht nach Pella oder die Eroberung Jerusalems oder die

---

1) zB Henoch 86: Sterne fallen vom Himmel und weiden unter den Stieren, Kühe werden von Sternen trächtig und gebären Elephanten, Kamele und Esel: der Künstler wollte damit die Geschichte Gen 6 abbilden, dass die Engel mit den Menschentöchtern Riesen zeugten. Oder 89 10: Stiere erzeugen wilde Tiere und Vögel, das bedeutet ohne Allegorie: Noahs Nachkommen erzeugen die Völkerwelt etc.

2) so Herder, Ewald etc. 3) Völter Problem 160.

4) so Bleek, de Wette, Düsterdieck etc.

Stephanusverfolgung oder die Flucht der Christen nach Lydisch Asien oder irgend etwas anderes gemeint, hat aber das Zeitgeschichtliche so sehr mit erdichteten Zügen vermischt, dass es unmöglich ist, das Historische wieder herauszufinden; dh eine sichere historische Deutung ist unmöglich.

So ist also auch für diese Züge die gebräuchliche christliche Auffassung als gescheitert zu betrachten.

Schliesslich kommt hinzu, dass sich auch der Zweck des ganzen Capitels bei christlicher Abfassung schlechterdings nicht begreifen liesse. Die Dinge, die hier geschildert werden, würden nach gewöhnlicher Annahme in die Vergangenheit des Sehers fallen; selbstverständlich ist das für Jesu Geburt und Himmelfahrt; aber auch in der Verfolgung des Weibes sehen die meisten eine allegorische Schilderung eines geschehenen Ereignisses [1]).

Was soll aber eine Schilderung vergangener Dinge in einer Apokalypse, deren Zweck es ist, die Zukunft zu enthüllen?

Man erinnert an Analogieen in anderen Apokalypsen [2]), wo solche Schilderungen nichts Seltenes seien. Es fragt sich, ob diese Analogieen wirklich zutreffend sind. Schilderungen vergangener Ereignisse haben in den jüdischen Apokalypsen fast regelmässig denselben, sehr verständlichen Zweck. Einem uralten Gottesmanne werden vom Schriftsteller Weissagungen in den Mund gelegt, die zunächst eine mysteriös gehaltene, aber für den Kundigen durchsichtige, lang ausgeführte Schilderung der Zeit geben, die zwischen Seher und Verfasser liegt, um dann mit einer kurzen Darstellung der Hoffnungen des Verfassers zu schliessen. So vermag der Leser an der Hand der Geschichte die Weissagungen des alten Propheten zu controlieren; er erkennt, je weiter er liest, mit steigender Bewunderung, dass sie alle aufs pünktlichste erfüllt sind; und er schöpft aus dieser Beglaubigung des alten Gottesmannes die sichere Überzeugung,

---

1) cf p 182 A 7, p 183 A 1. Weizsäcker Apost Zeitalter[2] 364 sieht hier eine Aufforderung an die Urgemeinde zur Flucht in die Wüste.

2) Beispiele sind Dan 2 31 ff 7 8 11 f Henoch 85—90 91—93 IV Esra 11 f Ass Mosis 2 ff Ap Bar 3 9 f, 53 56—74.

dass man ihm auch für die gegenwärtig noch unerfüllten Weissagungen Glauben schenken dürfe [1]).

Diese Schilderungen der Vergangenheit sind also in Wirklichkeit gar keine Ausnahmen von dem allgemeinen Satze, dass die Apokalypse nur Zukünftiges enthält; denn nach der Fiction des Schriftstellers sind alle diese Ereignisse damals, als das Buch geschrieben wurde, zukünftig gewesen. Aber auch so haben sie in der Apokalypse nur deshalb eine Stelle, weil sie die eigentlichen Weissagungen, auf die es dem Schriftsteller letztlich allein ankommt, beglaubigen.

Nun scheint es aber dennoch andere Fälle zu geben, die wirklich Ausnahmen von jener Generalregel darstellen. Im Traum schaut Nebukadnezar seine gegenwärtige Macht und die von Gott über ihn verhängte, zeitweilige Verstossung vom Throne im Bilde eines grossen Baumes, der abgehauen wird [2]). Und Henoch schildert im Anfange einer weltgeschichtlichen Allegorie die Zeit des ersten Menschenpaares [3]). Hier stehen also doch wirklich in der apokalyptischen Vision neben dem Zukünftigen Dinge, die auch vom Standpunkte des Sehers gegenwärtig oder sogar vergangen sind? [4])

Auch hier sind zwei ganz verschiedene Fälle zu unterscheiden. Eine Vision, die im allgemeinen von der Zukunft handelt, kann sehr wol im Anfange die Gegenwart des Sehers, aber nur soweit es zum Verständnis des folgenden Zukunftsbildes unbedingt nötig ist, in wenig Zügen darstellen. Eine solche Schilderung gegenwärtiger Verhältnisse ist zuweilen nötig, um das Subjekt, dessen zukünftige Schicksale in Betracht kommen, deutlich zu bezeichnen. Soll zB über Nebukadnezar irgend etwas geweissagt werden, so muss die Vision zuerst Nebukadnezar soweit beschreiben, dass deutlich wird, von ihm und keinem anderen solle das Folgende handeln. Ferner müssen die gegenwärtigen Verhältnisse des so bezeichneten Subjektes

1) Zu diesem oft, zB Hilgenfeld Einleitung in das NT 422 und in den neusten Danielcommentaren von Meinhold und Behrmann, übersehenen Zweck solcher Schilderungen cf Schürer II 610.

2) Dan 4. 3) Henoch 85.

4) Darauf hat sich Hilgenfeld Ztschr f wiss Theol 1890 p 444 berufen; cf auch Erbes 4.

so weit beschrieben werden, als ohne diese die Weissagung nicht verständlich sein würde. Wenn zB von Nebukadnezar geweissagt werden soll, man werde ihm das Reich nehmen, so muss eine Schilderung seiner gegenwärtigen Herrschaft vorausgehn [1]); oder soll diesem Könige gezeigt werden, dass drei immer geringer werdende Reiche dem babylonischen folgen werden, so muss die Vision ein Bild geben, das dies Verhältnis anschaulich macht, in dem also auch das gegenwärtige babylonische Reich vorkommt [2]). Es liegt in der Natur der Sache, dass solche die Gegenwart schildernden Züge möglichst kurz abgemacht werden; denn die Hauptsache ist das Folgende, die Offenbarung dessen, was die Zukunft bringen soll.

Auch diese Fälle sind also im letzten Grunde keine Ausnahmen; es bleibt dabei, dass der eigentliche Inhalt der Vision die Zukunft ist, und die Gegenwart darin nur so weit eine Stelle hat, als ohne diese ein Bild von der Zukunft nicht gegeben werden könnte.

Ganz anders sind dagegen Stellen wie Dan 7 Hen 85ff zu beurteilen. Bei solchen pseudonymen Geschichtsweissagungen sind zwei Interessen zusammengeflossen: einmal das oben besprochene, durch eine eklatant erfüllte Weissagung den Seher zu beglaubigen; sodann das andere, dass durch eine umfassende Übersicht über die Perioden der Weltgeschichte dem Leser die Möglichkeit gegeben werden sollte, zu berechnen, in welchem Zeitalter er gegenwärtig lebe, und darnach die Nähe des Endes zu bestimmen [3]). Beiden Interessen entspricht es, dass der Schriftsteller solche Visionen durch einen Mann schauen lässt, der unmittelbar vor dem Anfange der in Betracht kommenden Geschichte gelebt hat. Aber mehrfach beobachten wir den Fall, dass hier eine Schwierigkeit entsteht, wenn jener Anfangstermin der Weltzeitberechnung und die Zeit des alten Sehers nicht ganz genau zusammenpassen. In solchem Conflict der Interessen hat der Apokalyptiker sich auf die Seite der Vollständigkeit gestellt und darüber die Fiktion, dass dies zu einer ganz bestimmten

1) Dan 4 7—9. 2) Dan 2 32.

3) Der Inhalt einer ähnlichen Vision Ap Bar 53 wird 56 2 so angegeben: indicans indicavit tibi fortis rationes temporum (= Weltperioden).

Zeit geweissagt sei, mehr oder weniger stark verletzt. Verzeihlich mag es sein, wenn Daniel, unter einem babylonischen Könige lebend, in dem Gesichte von den vier Weltreichen [1]) auch das babylonische, für ihn gegenwärtige, weissagt; ein sehr grober und fast lächerlicher Verstoss aber ist es, wenn Henoch [2]) im Eingange einer Geschichtsvision die Geschichte von Adam bis auf seine Zeit und sogar sich selbst prophezeit! Solche Fehler mochte man nicht bemerken, weil der alte Seher soweit von der Gegenwart abstand, dass man die geringe Differenz zwischen seiner Zeit und dem Anfangstermin seiner Visionen übersehen konnte.

Die letzteren Fälle also, wo alte Seher Gegenwärtiges oder gar Vergangenes ‚weissagen', sind Fehler der schriftstellerischen Einkleidung. Es ist ein nicht geringes Misverständnis, wenn man aus solchen Fehlern gegen die Regel eine neue Regel ableitet: der Apokalyptiker dürfe in seinen Visionen auch beliebiges Gegenwärtiges oder Vergangenes schauen. — Solange das Judentum noch die geringste Anschauung von dem, was Weissagen heisst, bewahrte, konnte niemals der selbstverständliche Grundsatz verdunkelt werden, dass der Prophet nur Zukünftiges prophezeie; denn Gegenwärtiges oder Vergangenes prophezeien kann jedermann; und dass die Vision nur Dinge enthalte, die man ohne Vision nicht wissen könnte; sonst wäre das Wunder der Vision überflüssig [3]).

---

1) Dan 7.

2) Henoch 85—88. Etwas anders ist die Geschichtsvision in Ap Bar 53 zu beurteilen, in der zwar viel Vergangenes enthalten ist, die aber ausgesprochener Massen allen Wert auf die Periodeneinteilung, nicht auf die einzelnen Ereignisse legt. Hier wird also nicht die, jedermann bekannte, Vergangenheit, sondern vielmehr das göttliche Geheimnis der 24 Weltperioden offenbart. — Wiederum verschieden sind die Rückblicke der Sibylle, der Gott auch die ‚Vorzeit' III 819 zu verkünden aufgetragen hat; aber diese ‚Vorzeit' ist für die Sibylle die Zeit von der Weltschöpfung an bis auf Noah I 5—290, das ist also eine Zeit, von der das gegenwärtige Geschlecht nur durch göttliche Offenbarung wissen kann. Ich glaube, im Obigen Henoch 85—88 gerecht beurteilt zu haben, indem ich ihm das zur Sibylle Bemerkte nicht anrechne.

3) Dies die Antwort auf Spittas Frage 294: ‚Warum können sich nicht schon eingetretene historische Ereignisse in visionären Er-

Wenden wir diese Erkenntnisse auf Ap Joh 12 an. Schilderungen der Vergangenheit haben in der Apokalyptik den Zweck, Beglaubigung der eigentlichen Weissagungen zu sein; sie erfüllen diesen Zweck nur, wo sie als Weissagungen aus uralter Zeit, also unter dem Pseudonym eines alten Propheten auftreten. Wenn also die Apokalypse behaupten würde, ein uralter Gottesmann habe diese Vision über Jesu Geburt und Himmelfahrt [1]) und die ersten Geschicke der christlichen Gemeinde geschaut, dann würde das Stück einen wol verständlichen Zweck haben: der Leser, von Bewunderung erfüllt, dass diese uralte Weissagung so genau eingetroffen sei, würde den übrigen Worten desselben Mannes gern Glauben schenken. — Aber solchen Anspruch erhebt das Capitel gar nicht; es will — so versichern die Verfechter seiner christlichen Herkunft — von einem Christen geschrieben sein [2]). Auch die ältesten Leser sollen gewusst haben, dass hier ein Christ zu ihnen redet. Aber welchen Zweck soll dann das Capitel haben? Dass ein Christ von Jesu Schicksalen erzählen kann, das reisst niemanden zur Bewunderung hin; das ist völlig selbstverständlich. Eine Vision darüber würde dem Seher und den Lesern auf übernatürlichem Wege dasselbe noch einmal sagen, was sie auf natürlichem Wege schon wussten. Das wäre keine ‚Offenbarung'. Und wie konnte der Verfasser für seine Behauptung Glauben erwarten, er habe dies alles in der Vision gesehen, da doch jedermann wusste, er kenne diese Dinge genau ebenso, wie jeder Zeitgenosse sie kannte.

Auch die allegorische Form solcher Schilderungen hat in den Apokalypsen guten Sinn; sie ist der Rest des Eindruckes, dass es dem Propheten gezieme, die Zukunft nicht mit prosaischer Deutlichkeit, sondern in dunkeln ‚Rätseln' zu weissagen. Aber welchen Zweck hatte es, Jesu Schicksale, die doch jedermann bekannt waren, so geheimnisvoll darzustellen, wenn der Verfasser gar nicht vorgab, sie zu prophezeien? Man vergleiche

---

lebnissen aufs neue und in neuem, bedeutungsvollem Zusammenhange zeigen?'

1) wie zB Jesaias in der Ascensio Jesaiae (ed Dillmann) cap 3f.

2) Dabei ist es ganz gleichgültig, ob der Name Johannes Pseudonym ist oder nicht.

damit, wie in den sicher christlichen Stücken der Ap Joh von Jesu gesprochen wird; da werden seine Schicksale entweder einfach mit Namen genannt, oder mit den allgemein gebräuchlichen Metaphern der christlichen Erbauungssprache bezeichnet[1]), aber nirgends wie hier künstlich verschleiert.

Oder sollte es erlaubt sein, das Capitel nach Analogie von Dan 2_{32} 4_{7-9} als eine Einleitung zu dem folgenden Zukunftsgesichte zu betrachten? Aber wir haben gesehen, dass die Vision nicht irgend welche beliebigen Ereignisse der Vergangenheit oder Gegenwart im Anfange darzustellen pflegt, sondern nur solche, ohne welche es unmöglich wäre, die Zukunft in einer Vision darzustellen. Aber solchen Charakter trägt cap 12 keineswegs.

Im unmittelbar Folgenden setzen ganz neue Bilder ein; das ‚Weib' erscheint im Folgenden überhaupt nicht mehr. Wenn das Capitel den Zweck haben sollte, Jesus, von dem dann die Zukunftsvision weissagen wollte, zu bezeichnen, so müsste es natürlich möglichst deutlich von ihm sprechen; das geschieht aber durchaus nicht. Der Natur der Sache nach sind solche einleitenden Züge in einer Weissagung nur dann erträglich, wenn sie Gegenwärtiges oder unmittelbar vorher Vergangenes schildern; diese Schilderung von cap 12 aber würde sich bei der herkömmlichen Ansicht sogar über die letzten siebzig Jahre erstrecken.

Das Capitel darf also nicht nach Analogie von Dan 2_{32} 4_{7-9} erklärt werden.

Oder sollte es schliesslich möglich sein, diese Schilderung des Lebens Jesu mit Stellen wie Henoch 85—87 zu vergleichen? Bei Henoch war es eine Ungeschicklichkeit des Schriftstellers, der gegen seine eigenen Fiktionen verstösst und aus Versehen seinen Seher Vergangenes prophezeien lässt. Das ist verständlich, wo es sich um Pseudonymie handelt. Aber davon ist hier keine Rede. Oder sollte wirklich der Verfasser von Ap Joh 12 einen Augenblick vergessen haben, dass er eigentlich schon nach Jesus lebe?[2])

---

1) cf die Beispiele in cap 12: für das erste ‚das Zeugnis Jesu' 17, für das zweite ‚das Blut des Lammes' 11.

2) Ebenso wenig kann man Ap Joh 12 mit dem ‚Perioden'-Gesichte

Das Resultat ist also: Nur bei oberflächlicher Betrachtung kann die Geschichtserzählung, die Ap Joh 12 bei christlicher Abfassung geben würde, gewissen Partien jüdischer Apokalypsen ähnlich zu sein scheinen; sobald man ein wenig genauer zusieht und auch nach dem Sinn und Zweck dieser Stücke fragt, erkennt man, dass cap 12, als Erzählung aufgefasst, ohne jede Analogie in der Apokalyptik sein würde. Und das mit gutem Grunde. Denn eine solche Vision von vergangenen Dingen würde in sich durchaus unmöglich sein. Damit ist wiederum erwiesen, dass cap 12 nicht von Jesu handelt.

Sicher christlich sind in dem Capitel nur 11 und die Worte *καὶ ἐχόντων τὴν μαρτυρίαν Ἰησοῦ* (resp *Ἰησοῦ* allein) 17 [1]). Aber grade diese Stücke weisen sehr deutlich auf den nicht-christlichen Ursprung des Übrigen hin.

Ein himmlischer Hymnus 10 12 feiert den Sturz des Drachen durch Michael: Jetzt hat Gott den Sieg davongetragen 10; darum wird der Himmel, den der Drache verlassen musste, zur Freude aufgefordert, aber über die Erde, zu der er jetzt herabkommt, Wehe gerufen 12. In diesen Hymnus sind die Worte eingeschoben: sie aber — unsere (der Engel) Brüder dh die Gläubigen auf Erden — haben ihn besiegt durch das Blut des Lammes und das Wort ihres Zeugnisses und haben ihr Leben nicht geliebt bis zum Tode 11.

Vischer [2]) hat richtig gesehen, dass die Worte den Zusammenhang stören: *διὰ τοῦτο* 12 bezieht sich über 11 auf 10 zurück; und dass sie von ganz anderen Voraussetzungen als das Vorhergehende und Nachfolgende ausgehen: dort ist der

---

Ap Bar 53 (cf p 189 A 2) vergleichen; von solcher Weltzeit-periodisierung ist ja in unserm Capitel gar keine Rede. — Auch mit den sibyllinischen Rückblicken auf die Urzeit hat unser Capitel nichts gemein; Jesu Geburt und Tod oder etwa die Flucht nach Pella sind keine ‚Offenbarung', wie es die Erzählung von der Schöpfung oder der Sintflut ist.

1) Spitta 131. Vischer 61 scheidet in 17 allein *Ἰησοῦ* aus. Über diese, wol nicht sehr wichtige Frage gebe ich keine Entscheidung.

2) p 28 f. Schon de Wette [2] 123 nannte den Vers eine Abschweifung. Dieselbe Beobachtung und die Ausscheidung des Verses auch bei Völter Entstehung [2] 68, Problem 146; cf auch Spitta 130.

Christus ein Kind, kurz nach seiner Geburt zu Gott geflüchtet, hier ‚das geschlachtete Lamm'; dort wird Wehe über die Erde gerufen, auf die der Drache jetzt herabkommt, um dann erst eine Verfolgung der Frommen zu beginnen 17, hier aber ist schon von einem Siege, den die Gläubigen über ihn davon getragen haben, die Rede; dort wird der Drache durch Michael gestürzt, hier sind die Frommen die Sieger; dort ist der Drachensturz ein äusseres, ‚Mythologischem' [1]) ähnliches Geschehen, hier die Besiegung des Teufels, auch im Märtyrertode, ein grossartiger Ausdruck für die inneren Erfahrungen des christlichen Lebens.

Ebenso stört in 17 der Hinweis darauf, dass die Frommen das Zeugnis Jesu haben, den Zusammenhang. Im Vorhergehenden war der Christus noch ein Kind; jetzt, während der Drache hier unten seine Wut auslässt, wächst er in der Verborgenheit des Himmels heran; und erst am Ende der Dinge wird er auf Erden auftreten 19 11ff; wie kann da schon von dem ‚Zeugnis', das er abgelegt hätte, die Rede sein? Und wieder ist ein grosser Unterschied zwischen dem Weltherrscher und Drachentöter — das ist der Christus in cap 12 im Zusammenhange mit cap 19 — und zwischen dem ‚Zeugen' dh dem Propheten Jesus 17.

Der grosse Unterschied in der Haltung der beiden christlichen Stücke ‚verrät aufs augenscheinlichste nicht bloss die Verschiedenheit der Verfasser, sondern auch die principielle Verschiedenheit ihrer religiösen Standpunkte' [2]). Die beiden Stücke, besonders deutlich 11, zeigen, wie ein christlicher Leser die Erzählung, die er fertig vorfand, so gut es gieng, sich zurecht gelegt hat; er fasste den Stoff als Allegorie auf und deutete den oder jenen Zug, ziemlich unbekümmert um den Zusammenhang des Ganzen; aber seine christlichen Gedanken standen von dem fremdartigen Stoffe viel zu weit ab, als dass er — nicht anders wie seine Nachfolger von heute — seiner vollständig hätte Herr werden können.

Ich habe bisher vermieden, aus der Stellung des Capitels in der Disposition der Apokalypse irgend ein Argument zu

1) Das Wort gebraucht de Wette [2] 121.

2) Pfleiderer 332.

nehmen und mich allein auf den durch die Natur des Stoffes gegebenen Zusammenhang beschränkt. Diese Zurückhaltung ist durch den gegenwärtigen Stand der literarkritischen Untersuchungen über die Apokalypse dringend geboten; noch immer ist die Composition des Buches eine offene Frage, die — wie ich glaube — ihre Lösung bisher nicht gefunden hat. Auch über den Zusammenhang unsers Capitels existieren die mannigfachsten Anschauungen [1]); man streitet selbst darüber, ob es überhaupt die Fortsetzung eines Vorhergehenden, oder ob es ursprünglich als selbstständiges Stück gedacht sei [2]).

Ausserdem wird durch eine Beobachtung über die Art der Apokalypse diese Vorsicht dringend gefordert. Die Apokalypse bietet, so wie sie gegenwärtig vorliegt, kein einheitliches, in fortlaufendem Zusammenhange verlaufendes Bild, sondern eine complicierte Zusammenstellung sehr vieler einzelner Visionen [3]). An sehr vielen Stellen ist deutlich erkennbar, dass diese Einzelvisionen ihrer Natur nach selbstständige Grössen und ursprünglich nicht auf einander angelegt sind [4]). Damit ist für jede

---

1) eine Übersicht bei Völter Problem 133—145.

2) Erstere Meinung, natürlich die traditionelle, wird unter den Quellenkritikern vertreten durch Vischer 19 f, Spitta 122 ff, P Schmidt 13f; letztere durch Weizsäcker[2] 490 492, Völter Entstehung[2] 61 f Problem 133 f, Erbes 84 f etc.

3) cf Weizsäcker[2] 488 ff und Schleiermacher Einleitung in das NT 462: ‚Wenn man dies alles (die vielen Ungleichheiten in der Apokalypse) erwägt, so giebt es doch schwerlich einen andern Schlüssel dazu, als dass hier eine Menge einzelner Visionen zusammengestellt ist, die gar nicht ursprünglich als Eins gedacht sind'.

4) cf Weizsäcker[2] 489 ff. Weizsäckers Beobachtungen, die sich nur auf einzelne Teile der Apokalypse beziehen, lassen sich auf alle andern ausdehnen. So besteht in der sieben-Siegel-Vision ein innerer Zusammenhang nur zwischen den vier ersten Siegeln, die ein einheitheitliches Gesicht ‚von den vier Reitern' darstellen. Das fünfte Siegel giebt eine ganz neue Scene, die Märtyrer unter dem Altar. Die neue Verfolgung die ihnen in Aussicht gestellt wird, und deren Schilderung wir im Folgenden erwarten, erfolgt indessen nicht. Vielmehr giebt das sechste Siegel dann wieder etwas ganz Neues, die Zeichen am Himmel. Wenn hier die Sterne vom Himmel fallen 6 13, so setzt die Trompetenvision voraus, dass sie noch am Himmel stehen 8 12. Die Versiegelung der Frommen 7 1—8 im sechsten Siegel setzt voraus, dass bisher noch

Untersuchung der Apokalypse die Methode bestimmt: Es ist stets zunächst der innere Zusammenhang des Stoffes festzustellen, die Grenzen der dem Stoff nach selbstständigen Einzelvision sind aufzusuchen, das Einzelne innerhalb der Vision ist, soweit es möglich ist, aus diesem Zusammenhange zu erklären; und erst, nachdem diese Fragen beantwortet sind, ist es erlaubt, den gegenwärtigen literarischen Zusammenhang zu untersuchen; dabei ist offen zu halten, dass derselbe erst später hinzugekommen sei [1]).

In Befolgung dieser Methode [2]) haben wir cap 12 von Anfang an als ersten Teil einer Vision erklärt, deren Schluss diejenigen Stücke von 19_{11}—20_3 darstellen, die von der Besiegung des Drachen reden. Dazu kommt in der Vision der sechsten Schale die Kriegsrüstung des Drachen in 16_{12}—$_{16}$, ein passender Übergang zu der Schlacht in 19_{11}ff. In beiden Schlussstücken werden neben dem Drachen zwei Tiere genannt, die in cap 13 ausführlich beschrieben werden. Da dieselben in cap 12 noch nicht auftreten, so liegt die Möglichkeit vor, dass sie ursprünglich

---

keine Plagen über die Erde gekommen sind, und steht also im Widerspruch zu den vier ersten Siegeln usw usw.

1) Hiermit ist noch keine literarkritische Theorie ausgesprochen; denn bei den Einzelvisionen ist mit der Möglichkeit, dass sie vor der Niederschrift in mündlicher Tradition existiert haben könnten, zu rechnen. Freilich muss jede wissenschaftliche, dh der Natur ihres Gegenstandes gerecht werdende Quellenhypothese von den obigen fundamentalen Beobachtungen ausgehen. Nur dann, wenn der Unterschied von literarischem und stofflichem Zusammenhang festgehalten, und auf den letzteren der Hauptnachdruck gelegt wird, dürfen wir hoffen, aus der Verwirrung glücklich herauszukommen, in der die fast nur nach literarischen Zusammenhängen und ausserdem nach höchst zweifelhaften chronologischen Ansetzungen suchende Quellenkritik der Apokalypse stecken geblieben ist.

2) Demnach ist es ein methodischer Fehler, wenn Vischer umgekehrt verfährt: ‚Es ist nur dann möglich, die Bedeutung dieser Vision richtig zu verstehen, wenn man erkennt, welchen Platz dies Capitel in der Anlage der Schrift einnimmt' 19. Ebenso ist es methodisch höchst bedenklich, etwa die Flucht des Weibes 12_{13}—$_{17}$ von dem Vorhergehenden abzutrennen; so Weizsäcker[2] 364, Völter Problem 146ff, Pfleiderer 332 f. Das heisst, das organisch Zusammengehörige mit dem Messer aus einander schneiden.

nicht zu der Geschichte vom Drachen gehörten; diese Frage kann an dieser Stelle noch nicht beantwortet werden [1]).

Das im gegenwärtigen literarischen Zusammenhange unmittelbar Vorhergehende, der Lobgesang der πρεσβύτεροι 11 15—18, der den Anbruch des Gottesreiches und des Gerichtes über die Völker verkündet, ist deutlich eine Einleitung für die folgende Erzählung von der Geburt und der Drachenbesiegung des Christus [2]). Aber anderseits gehören 11 15ff und cap 12 keineswegs so eng zusammen, dass cap 12 etwa einen vorausgegangenen Abschnitt 11 15ff fordert; und 11 15ff könnte seiner Natur nach die Einleitung zu jeder Schilderung des letzten Gerichtes über die Völker sein. Ferner trägt cap 12 auch dem Vorhergehenden gegenüber höchst originelle Züge: von einem himmlischen Weibe, von einem Messias, der geboren wird, war bisher noch nicht die Rede; auch der Drache wird als eine neu auftretende Grösse beschrieben; die ganze Erzählung setzt neu ein. Besonders stark unterscheidet sich cap 12 vom Vorhergehenden durch seine ganze ‚phantastische', an Mythologisches erinnernde Haltung.

Demnach ergiebt sich, dass den Stoff angesehen mit cap 12 ein Neues beginnt [3]), und dass die Einleitung 11 15ff erst später hinzugekommen ist. Wenn ich daher im Folgenden aus dem literarischen Zusammenhange von cap 12 argumentiere, so

---

1) Genaueres im Folgenden.

2) Spitta 123 hat ausserdem noch einen Zusammenhang zwischen cap 12 und 11 19 in dem Erscheinen der Bundeslade finden wollen, da nach rabbinischer Tradition haec arca futuro tempori adveniente Messia nostro manifestabitur (Abarbanel zu I Sam 4 4). Indess diese Verwendung der rabbinischen Stelle stützt sich auf ihren Wortlaut, nicht auf ihren Sinn. Die Erscheinung der Arche hat speciell mit dem Messias nichts zu tun; die Stelle will nur sagen, dass sie in der Endzeit erfolge; sie könnte ebenso gut sagen: ‚wenn Gott sein Volk sammelt und ihm wieder gnädig ist' II Macc 2 7. Falls also wirklich dies Zusammentreffen nicht zufällig ist — was ich zu glauben geneigt bin —, so liegt doch jedenfalls nur ein sehr äusserlicher Zusammenhang vor. — Ebenso ist die Verwendung der Dreizahl 12 4 ‖ 8 7 8f 10 12 etc (Spitta 124) eine ganz lose Verbindung. Durch diese Beobachtungen wird also unsere Behauptung, dass cap 12 den Stoff nach neu sei, nicht betroffen.

3) Schon Bleek 116 und de Wette² 116f haben den neuen Anfang in cap 12 bemerkt.

mache ich ausdrücklich auf die Möglichkeit aufmerksam, dass sich der Sinn der Vision, als sie in diesen Zusammenhang eingestellt wurde, verschoben haben könnte [1]).

Gegenwärtig steht cap 12 im Zusammenhange der Posaunenvision. Die Geburt des Christus wird berichtet nach der siebenten Posaune, von der es 10$_7$ ausdrücklich heisst, dass sie die letzte Vollendung bringe. Auch sind im Vorhergehenden schon lauter zukünftige Ereignisse geschildert. Demnach hat derjenige, der cap 12 diesem Zusammenhang eingegliedert hat, auch die Geburt des Christus für ein Ereignis, das die Zukunft bringen solle, gehalten.

Dagegen hilft auch die herkömmliche Ausrede nicht, der Verfasser ergänze seine bisher ‚proleptische' Schilderung durch eine ‚Nachholung'; denn es ist im Texte durch nichts angedeutet, dass der Verfasser hier den natürlichen Faden der Aufeinanderfolge der Ereignisse abreisse und von den letzten Zeichen der Zeit auf einmal in die Vergangenheit zurückspringe. Derjenige also, der diese Vision hinter die siebente Posaune gestellt hat, kann jedenfalls die Geburt des Christus nicht für ein Ereignis der Vergangenheit gehalten haben, kann also nicht Christ gewesen sein.

Vom Standpunkte des Judentums aber ist es völlig begreiflich, dass die Geburt des Christus in einer Beschreibung der letzten Dinge berichtet wird. So gewinnen wir das Resultat, dass auch die Einreihung des Capitels in den Zusammenhang der Apokalypse jüdische Hand zeigt.

Man wendet gegen den jüdischen Ursprung unsers Stückes ein, dass das Judentum nicht von einer doppelten Erscheinung des Messias rede; dies sei vielmehr erst in der christlichen Gemeinde möglich gewesen, die auf das irdische Leben ihres Herrn zurückgeblickt und sein Wiederkommen erwartet hat [2]). Diese Argumentation zählt die Geburt des Christus als seine erste Erscheinung auf Erden, wird also hinfällig, sobald man erkennt, dass der Christus von Ap Joh 12 nicht auf

1) cf darüber weiter am Schlusse dieser Untersuchungen.

2) Völter Streitschr 12f Problem 154 Hilgenfeld 445 Erbes 5.

Erden, sondern im Himmel geboren wird [1]). Im Gegenteil, cap 12 und die mit ihm zusammenhängenden Stücke, die nur eine ‚Erscheinung' des Christus kennen, diejenige, bei der er den Drachen überwinden wird, zeigen eben damit an, dass sie auf den Standpunkte des Judentums und nicht des Christentums stehen [2]).

Oder man behauptet, der geborene Messias weise auf christlichen Ursprung des Capitels hin [3]). Es ist nicht nötig, die Voraussetzung dieses Schlusses, dass die Geburt des Messias Ap Joh 12 ein Ereignis der Vergangenheit sei, hier zu untersuchen. Denn auch wenn diese Voraussetzung richtig sein sollte, ist damit keineswegs die christliche Entstehung des Stückes erwiesen. Dann würde das Capitel sagen: der Messias ist zwar schon geboren, aber bisher noch nicht aufgetreten; gegenwärtig weilt er noch ‚irgendwo' in der Verborgenheit. Diese Anschauung vom Christus widerstreitet der christlichen, nach der Jesus schon einmal als Christus sich offenbart hat; sie ist aber aus dem Judentum mehrfach bezeugt [4]).

Unter diesen jüdischen Parallelen ist besonders eine von grossem Werte, die allen Zweifeln darüber, ob Ap Joh 12 im Judentum möglich sei, definitiv ein Ende macht. Schon Vischer hat auf Jer Berachot fol 5 cap 1 [5]) hingewiesen: der Messias sei

1) Übrigens wäre, auch wenn die Geburt des Christus Ap Joh 12 auf Erden stattfände, damit die jüdische Herkunft des Capitels noch keineswegs widerlegt; auch dann würde es sich hier nicht um eine doppelte ‚Erscheinung' handeln. Man hat unter einer ‚Erscheinung' Christi natürlich seine Erscheinung als Christus dh eine Offenbarung seiner göttlichen Macht zu verstehen. Das Christentum redet von zwei ‚Erscheinungen' des Christus, einer provisorischen, wo er manches von seiner göttlichen Macht gezeigt hat, und einer definitiven, wo er sich vor aller Welt ganz offenbaren wird. — Dagegen ‚erscheint' Christus in der Tradition von Ap Joh 12 nur einmal cap 19, nachdem er vorher auf Erden geboren ist, aber ohne sich damals zu ‚offenbaren'. Es giebt keinen Grund, diesen Gedanken für unjüdisch zu erklären; jedenfalls ist er mit der christlichen Anschauung durchaus nicht identisch.

2) nach Spitta 127. 3) Weizsäcker Theol Ltztg 1890 p 470.

4) Schürer II 447 f.

5) cf die lateinische Übersetzung bei Lightfoot, Horae zu Mt 2 1.

an dem Tage, an dem der Tempel zerstört worden sei, geboren, aber einige Zeit darauf seiner Mutter durch einen Sturmwind entführt. Diese Stelle ist allerdings Ap Joh 12 frappant ähnlich; das eigentümlichste Moment in der Schilderung unsers Capitels, dass der Christus unmittelbar nach seiner Geburt zu Gott entrafft wird, findet hier ein Gegenstück. Auch in der Zeitangabe sind beide parallel: in der Talmudstelle wird der Messias am Tage der Tempelzerstörung geboren; ähnlich ist es, wenn Ap Joh 12 unmittelbar auf die Geburt des Christus die Zeit folgt, wo der Drache auf Erden Gewalt hat. Dieser Umstand ist um so bedeutsamer, als in dem Zusammentreffen beider Ereignisse ursprünglich ein Gedanke niedergelegt war: der Tag, wo das Böse seine Herrschaft beginnt, ist zugleich der Tag, wo das Gute geboren wird. Wenn also auch die feindliche Macht hier unten zu siegen scheint, seid getrost! Er ist schon vorhanden, der euch Hülfe bringen soll![1])

Die Talmudstelle trägt in ihrer eigentümlichen abrupten Art die Züge halbverschollener Tradition; wohin und weshalb der Messias entführt wird, wird nicht gesagt; wir können es aus dem Zusammenhange und aus Ap Joh 12 ergänzen: die Feinde, die den Tempel zerstören, würden auch das Christuskindlein, das ihrer Herrschaft dereinst ein Ende machen soll, am liebsten umbringen, wenn es nicht dahin entführt würde, wohin ihre Hand nicht reicht.

Eine Reihe von Zügen, welche die Talmudstelle von Ap Joh 12 unterscheiden, beweisen, dass wir es im Talmud mit einer selbstständigen Tradition zu tun haben. Der Hauptunterschied ist, dass Ap Joh der Messias von einem göttlichen Weibe im Himmel, im Talmud von einem menschlichen Weibe auf Erden geboren wird. Damit wäre, wenn die der Talmudstelle zu Grunde liegende Tradition vollständig erhalten wäre, ein durchgreifender Unterschied für den ganzen Aufriss beider Erzählungen gegeben. Dass dieser Stoff demnach in zwei, so unterschiedenen, Recensionen existiert hat, befremdet uns um so weniger, als wir wissen, dass das Messiasbild des Judentums

1) Dies ist ‚der eigentliche Grund' der Verknüpfung von Messiasgeburt und Tempelzerstörung, gegen Baldensperger Zeitschr für Theol und Kirche IV 246 A 1.

zwischen einem irdischen Könige und einer Gestalt, die auf den Wolken des Himmels kommt, geschwankt hat.

Dazu kommen eine Reihe concreter Einzelzüge. Im Talmud wird das Kind seiner Mutter durch einen Sturmwind entführt; das ist jedenfalls ursprünglicher als das farblose ἡρπάσθη der Apokalypse. Von der Tempelzerstörung ist nur im Talmud die Rede; der Zug beweist, dass man sich nach der Katastrophe Jerusalems anno 70 mit dieser Erzählung getröstet hat. Wenn schliesslich der Talmud als irdischen Geburtsort des Christus Bethlehem nennt, so kann man daraus durchaus nicht etwa eine Abhängigkeit von christlicher Tradition beweisen; diese Angabe ist bekanntlich im Judentume nach Micha 5 1 ein Stück der messianischen Dogmatik.

Es entspricht dem literarkritischen Zuge der Zeit, dass man auch die Talmudstelle und Ap Joh in ein literarisches Abhängigkeitsverhältnis zu setzen versucht hat[1]); ein stichhaltiger Beweis dafür ist nicht erbracht.

Ich fasse das Resultat zusammen: die Talmudstelle stellt den Rest einer Ap Joh 12 verwandten, sonst im Talmud verklungenen Tradition dar; sie beweist also, dass die in Ap Joh niedergelegte Überlieferung einst im Judentum existiert hat.

Dazu kommt ein sprachlicher Beweis. Dass cap 12 sehr stark hebraisiere, hat man längst gesehen; aber es ist auch wahrscheinlich, dass es aus einem semitischen Originale übersetzt sei[2]). Demnach ist der Ort der Abfassung Palästina gewesen.

---

1) Völter Streitschrift 16 Problem 170f erklärt die Talmudstelle sogar für eine ‚Verspottung' von Ap Joh 12: Der ursprüngliche Sinn der Legende sei, zu zeigen, dass der christliche Messiasglaube ‚eitel Wind' sei! — Eine Widerlegung ist nicht notwendig.

2) Spuren ursprünglich hebräischer (aramäischer?) Abfassung in cap 12: Die Construction *ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν* 2 ist ganz hebräischartig cf I Sam 4 19 הרה ילד (cf Siegfr-Stade Hebr Wb). — Der im Griechischen sonderbare Ausdruck *υἱὸν ἄρσεν* 5 erklärt sich als wörtliche Übersetzung von זכר בן Jer 20 15. Im Hebräischen bedeutet בן ‚Kind', ist also זכר nicht überflüssig. — In *ὅπου ἔχει ἐκεῖ τόπον ἡτοιμασμένον* 6 14 ist *ὅπου* ..... *ἐκεῖ* Nachahmung eines hebräischen שם ..... שם. — Der Anfang von Vers 7 *καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ Μιχαὴλ*

Als Resultat unserer bisherigen Ausführungen über Ap Joh 12 gewinnen wir also eine Bestätigung der Vischerschen These: das Capitel ist nicht christlichen Ursprungs; denn vom Standpunkt christlicher Abfassung wäre es nicht zu verstehen, und die herkömmliche Erklärung auf Jesu Geburt und Himmelfahrt ist völlig unhaltbar.

καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ, τοῦ πολεμῆσαι μετὰ τοῦ δράκοντος hat den Exegeten sehr grosse Schwierigkeiten bereitet. Die Lösung ist dem vom AT herkommenden und an ‚Auffüllungen' gewöhnten Exegeten fast selbstverständlich. *ὁ Μιχαὴλ καὶ οἱ ἄγγελοι αὐτοῦ* ist ein eingesetztes Subjekt. Über den Zweck dieses Einsatzes wird im Folgenden gehandelt werden. Das übrig bleibende *καὶ ἐγένετο πόλεμος ἐν τῷ οὐρανῷ, τοῦ πολεμῆσαι μετὰ τοῦ δράκοντος* ist ganz hebräisch gedacht יהי מלחמה בשמים להלחם בתנין ‚da ward Kampf im Himmel, dass man kämpfte mit dem Drachen'. — In Vers 8 ist *καὶ οὐκ ἴσχυσεν* = ולא יכל ‚aber gewann nicht den Sieg' (cf Düsterdieck [4] 399) ein starker Hebraismus. — In Vers 10 *ἄρτι ἐγένετο ἡ σωτηρία καὶ ἡ δύναμις καὶ ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ* ist *σωτηρία* sehr schwierig (de Wette [2] 122). Der Satz will sagen: Durch den Drachensturz hat Christus die Herrschaft, Gott die Macht und das Reich bekommen. Wie sonderbar *σωτηρία* in diesem Zusammenhange ist — Gott kann doch nicht ‚Heil' bekommen? —, kann man an der schwülstigen Erklärung Düsterdiecks [4] 402 sehen. Natürlich ist *σωτηρία* Übersetzung eines hebräischen תשועה ישועה Heil, Sieg (so Ewald 245). Ebenso in den Parallelen. — *κατέβη* 12 || *ἐβλήθη* 9 13 erklärt sich aus einem hebräischen ירד (aram ירד); das auch von unfreiwilligem Herabsinken gebraucht wird (Ewald 245). — *καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἥμισυ καιροῦ* 14, muss nach dem Zusammenhang und nach den Berechnungen ‚drei und ein halb Zeiten' bedeuten. Wie kommt der Plural zu der Bedeutung ‚zwei Zeiten'? Dieselbe Phrase ist Dan 7 25 Übersetzung des aramäischen עדן ועדנין ופלג עדן, Dan 12 7 des hebräischen מועד מועדים וחצי; darin sind עדנין und מועדים ursprünglich als Dual gedacht, der indess in der Consonantenschrift vom Plural nicht zu unterscheiden ist. Daher haben LXX *Θ* und auch die Punktation den Dual als Plural misverstanden; dies Versehen lag Dan 7 25 um so näher, als der Dual im späteren Aramäisch obsolet geworden ist. Im Folgenden wird gezeigt werden, dass Ap Joh 12 Daniel gegenüber selbstständige Tradition enthält. Das *καιροὺς* von Ap Joh geht also nicht auf Daniel, sondern auf einen den Misverständnissen in Daniel parallelen Übersetzungsfehler zurück. — Aus dem starken Hebraisieren geht hervor, dass ein jüdisch denkender Mann das Capitel geschrieben; aus den Übersetzungsfehlern, dass es ursprünglich hebräisch abgefasst war.

2. Die zeitgeschichtliche Deutung von Ap Joh 12.

Das Urteil über diese Erklärung wird wesentlich gemildert, wenn man sie in dem Zusammenhange betrachtet, in den sie gehört: sie ist ein Beispiel der ‚zeitgeschichtlichen' Exegese. Anderseits würde es unmöglich sein, diese eine Erklärung an der Wurzel zu treffen, wenn man nicht zugleich die Methode widerlegt, deren legitimes Erzeugnis sie ist. Da die ‚zeitgeschichtliche' Methode indess gegenwärtig als eine unanfechtbare Errungenschaft der modernen Forschung [1]) gilt und in der wissenschaftlichen Welt unbeschränkt zu herrschen scheint, so bin ich genötigt, hier etwas weiter auszuholen; ich denke, meine Auffassung von der Apokalypse, die ich in diesem Zusammenhange nur skizzieren kann, an anderer Stelle ausführlich darzulegen.

Nach der ‚zeitgeschichtlichen' Erklärung [2]) hat der Apokalyptiker in seiner Schrift die Ereignisse seiner Zeit und die Erwartungen, die sich aus der Zeitlage ergaben, in allerlei Bildern dargestellt. Demnach soll der eigentliche Inhalt der Apokalypse die Zeitgeschichte sein. Diese Auffassung stimmt also mit den übrigen Methoden der Auslegung, dh mit der kirchengeschichtlichen Exegese und ihren modernen Abschwächungen, in der Behauptung überein, dass in der Apokalypse eine Geschichte bildlich dargestellt sei. ‚Da dem Bildercyklus der Apk jedenfalls eine Geschichte entsprechen muss, hat man im Grunde nur eine Wahl zwischen einer für den Verfasser in Vergangenheit oder Gegenwart und einer für ihn in der Zukunft liegenden Geschichte' [3]). Das Erstere ist die Anschauung der zeitgeschichtlichen, das Letztere die der kirchengeschichtlichen Exegese. Die Aufgabe der zeitgeschichtlichen Erklärung

1) Völter, Entstehung [2] 1, Baldensperger Zeitschr für Theol und Kirche IV 245.

2) Der Name seit Auberlen Prophet Daniel etc 390.

3) Holtzmann Commentar [2] 288.

wäre demnach, aus den bunten Bildern der Offenbarung die in ihnen künstlich versteckten geschichtlichen Erscheinungen wieder herauszufinden. Diese Auslegung findet ihre Stütze namentlich in gewissen Partieen jüdischer Apokalypsen; Stücke wie Daniel 7f Henoch 85ff IV Esra 11f Ap Bar 53ff sind deutlich zeitgeschichtliche Allegorieen. Auch in der Ap Joh sind einzelne Punkte sicher zeitgeschichtlich zu deuten. Das Tier cap 13 soll eine Allegorie auf das römische Reich sein, das Weib auf dem Tiere cap 17 die Stadt Rom bedeuten [1]). Es fragt sich aber, ob die ganze Apokalypse oder auch nur ein grosser Teil derselben so erklärt werden darf.

Sieht man genauer zu, so erkennt man, dass auch schon in der Gegenwart die ‚zeitgeschichtliche' Exegese keineswegs Alleinherrscherin ist. Nicht alle Stücke der Apokalypse werden gegenwärtig auf Zeiterscheinungen gedeutet; sehr viele versteht man als ‚ideale' Bilder, dh als Erzeugnisse einer — übrigens nicht völlig frei erfindenden, sondern durch prophetische und apokalyptische Vorbilder angeregten — Phantasie; so erklärt man zB die Scene im Himmel cap 4f, das neue Jerusalem cap 21 9ff, vielfach auch die Heuschrecken cap 9 1ff, die sieben Schalen cap 16 usw. — Aber auch innerhalb der ‚zeitgeschichtlichen' Schilderungen selbst sollen neben den eigentlich ‚zeitgeschichtlichen' Zügen eine Reihe rein phantastischer stehen, welche die andern sehr häufig überwiegen [2]). So soll zu dem Gesichte von dem fabelhaften Reiterheer cap 9 13ff nach der gewöhnlichen Erklärung [3]) die Parthergefahr Anlass gegeben haben; aber das Gesicht selbst mit seinen vielen merkwürdigen Einzelzügen geht weit über diese vorausgesetzte Veranlassung hinaus.

So bietet schon die zeitgeschichtliche Exegese eines einzelnen Forschers ein buntes Bild: da findet man zeitgeschichtliche Allegorieen oder ideale Bilder, selten in reiner Form, um so häufiger in Mischungen: zeitgeschichtliche Stoffe, mehr oder weniger phantastisch ausgeschmückt, oder ideale Bilder mit mehr oder weniger zahlreichen zeitgeschichtlichen Zügen. Alles dieses ohne erkennbare Regel bunt durch einander. Noch vielfarbiger

1) Weiteres über diese Capitel in Abschnitt 4.
2) cf das Beispiel p 184. 3) cf im Folgenden p 211.

wird das Bild, wenn man die Erklärungen verschiedener Exegeten zusammenstellt. Denn wenn auch alle in der Annahme übereinstimmen, dass diese beiden Stoffarten vorhanden seien, so weichen sie doch darüber, was im einzelnen als Phantasiebild, was auf gleichzeitige Erscheinung zu deuten sei, mannigfach von einander ab. Was der eine als Dichtung deutet, erklärt der andere als zeitgeschichtliche Anspielung und umgekehrt. Trotzdem ist es bisher kaum zu einem eigentlichen Streite gekommen [1]), viel weniger zu der so notwendigen principiellen Erörterung, woran denn eigentlich der zeitgeschichtliche Stoff und das Phantasiebild zu erkennen seien.

Während es also die herkömmliche ‚wissenschaftliche' Methode bisher zu einer principiellen Klarheit über sich selbst noch gar nicht gebracht hat, hat sich die Praxis der Exegese so gestellt, dass man, soweit es einigermassen geht, ‚zeitgeschichtlich' deutet und, was sich gegen diese Erklärung zu sträuben scheint, für ‚phantastisch' ausgiebt. Freilich, wo die Grenze des ‚zeitgeschichtlich' nicht mehr Deutbaren beginnt, ist kaum zu sagen; und der Umfang des ‚Zeitgeschichtlichen' in der Apokalypse ist darum sehr schwankend. Während die Begründer der gegenwärtig herrschenden Methode, Lücke [2]), Bleek, de Wette, weniger Ewald, in der Einzeldeutung sich grosser Zurückhaltung befleissigt haben — eine Tradition, die noch in der Gegenwart von Forschern wie Weizsäcker, Holtzmann [3]), B Weiss [4]), Jülicher [5]) fortgesetzt wird —, steht die zeitgeschichtliche Erklärung bei den modernen Quellenkritikern Völter, Spitta, Erbes in voller Blüte, die damit in die zu Anfang des Jahrhunderts herrschende rationalistische Exegese wieder zurückgefallen

---

1) Weizsäcker [2] 495 warnt ausdrücklich davor, die zeitgeschichtliche Deutung auf Stoffe auszudehnen, die in Wirklichkeit der Phantasie oder der alttestamentlichen Prophetie entstammen.

2) Lücke Einleitung in die Offenbarung des Johannes 825: ‚Bestimmtere chronologische Andeutungen finden wir nur cap XI, 1 ff XIII, 3 XVII, 10. 11'.

3) Holtzmann versteht zeitgeschichtlich — abgesehen von cap 13 und 17 — die fünf ersten Posaunen, die in cap 11 bevorstehende Eroberung Jerusalems, die Flucht des Weibes 12 6 14 und den Partherzug 16 12.

4) Weiss Einleitung [2] 380 ff. 5) Jülicher Einleitung 178 ff.

sind. Dennoch wird auch von den Letzteren, alles in allem, nur ein kleiner Teil des Buches ‚zeitgeschichtlich' verstanden; und die Hauptmasse soll auch nach ihnen aus Phantasiebildern bestehen.

Es mag demnach als eine wol aufzuwerfende Frage erscheinen, ob die gegenwärtige Exegese der Apokalypse überhaupt noch den Namen einer ‚zeitgeschichtlichen' verdiene. Dass diese Frage bisher nicht gestellt ist, erklärt sich einmal daraus, dass auf das zeitgeschichtlich zu erklärende Material, aus welchem die chronologische Datierung der Schrift zu gewinnen wäre, ein besonderer Accent gefallen ist. Die ‚zeitgeschichtliche' Exegese verrät also schon durch diesen von ihr acceptierten Namen ihr einseitiges Interesse für literarkritische Probleme; dasselbe tritt freilich noch stärker bei den übrigen Apokalypsen hervor, um deren Inhalt die moderne Forschung sich meist nur soweit bekümmert hat, als er für die Literarkritik in Betracht kommt.

Dazu kommt, dass bei den modernen Forschern mehrere verschiedene Definitionen des Wortes ‚zeitgeschichtlich' durcheinander gehen. Neben der oben [1]) erörterten, nach welcher in den Bildern der Apokalypse zeitgeschichtliche Ereignisse kunstvoll versteckt sind, steht eine andere, dass die Weissagung der Apokalypse — wie alle biblische Weissagung — durch die Zeitumstände und deren Beurteilung durch den Autor bestimmt, dass daher der Horizont des Sehers durch die Zeitgeschichte beschränkt sei [2]). Ausserdem giebt es eine dritte Erklärung des Wortes, nach welcher die Apokalypse — wie jedes Buch — aus den Anschauungen ihrer Zeit zu erklären sei [3]). Nun schliessen sich diese Definitionen zwar nicht notwendig aus; sie stimmen alle in dem Gegensatze gegen die kirchengeschichtliche Erklärung überein. Anderseits sind sie deutlich von einander

1) cf p 202.

2) Diese Definition zB Ewald 2 Düsterdieck [4] 50f Schmiedel Handcommentar II 1 [2] 39.

3) Es handelt sich hier also nicht um die Frage, ob die zweite und dritte Erklärung eine für die Apokalypse brauchbare Methode geben; dies ist ja für die dritte selbstverständlich; die zweite soll im Folgenden kurz besprochen werden. Alle drei Erklärungen findet man neben einander Holtzmann Einleitung [3] 414.

verschieden; die zweite ist viel allgemeiner als die erste, die dritte als die zweite; und wir werden nicht durch die Natur der Sache von der dritten zur zweiten oder von der zweiten zur ersten notwendig geführt. Es ist daher nicht erlaubt, mit diesen verschiedenen Definitionen ad libitum abzuwechseln.

Will man die gegenwärtig in der Erklärung der Apokalypse herrschende Verwirrung überwinden, so ist dringend geboten, dass man eine einheitliche Definition des Wortes befolge; auch Namen sind der Wissenschaft nicht gleichgültig; denn grade sie verewigen häufig den Irrtum früherer Geschlechter [1]). Diese Definition kann nur die erste, von mir an die Spitze dieser Erörterung gestellte, sein; denn sie allein würde etwas für die Apokalypse und die Apokalyptik Charakteristisches aussagen.

Nun ist deutlich, dass der bei weitem grössere Teil der Apokalypse, der die ‚idealen' Bilder enthält, in diesem Sinne des Wortes nicht zeitgeschichtlich verstanden wird. Der misbräuchliche gemeinsame Name darf also nicht darüber täuschen, dass es sich in Wirklichkeit um zwei ganz verschiedene Methoden handelt, zwischen denen die gegenwärtige ‚wissenschaftliche' Erklärung ohne erkennbare Regel abwechselt: die eine sucht nach versteckten zeitgeschichtlichen Ereignissen, die andere erklärt den Stoff als eine phantasievolle Nachahmung alttestamentlicher Originale. In der Befolgung dieser beiden Methoden stimmen alle Forscher überein, so sehr sie auch in der Definition von ‚zeitgeschichtlich' variieren. Die zweite Methode soll nachher an einem Beispiele ausführlich besprochen werden.

Neben diesen beiden zeigen sich Ansätze zu einer dritten Erklärungsart. Man hat von Anfang an gesehen, dass das AT die Apokalypse nicht nur der Form, sondern auch dem Inhalt nach bestimmt, dass es dem neutestamentlichen Seher nicht nur eine Fülle von Bildern und ‚Symbolen', sondern auch positive Erwartungen geliefert hat [2]). Neuerdings hat man in grösserem

1) So ist es zB eine Verewigung der Verwirrung, wenn man noch gegenwärtig die eschatologische Hoffnung der Propheten, nachdem man längst eingesehen hat, dass der König Israels darin zwar ein Moment von nicht zu unterschätzender Bedeutung, aber doch nicht die Hauptsache sei, noch immer ‚messianische Hoffnung' nennt.

2) Holtzmann Commentar [2] 292.

Masse auch die jüdische Apokalyptik zur Erklärung herangezogen, deren Einfluss auf die Ap Joh ‚im Princip nie bestritten ist' [1]). Nun mag man vielfach noch geneigt sein, wo man deutliche Berührung zwischen der neutestamentlichen und den jüdischen Apokalypsen findet, sofort literarische Abhängigkeit anzunehmen [2]). Doch ist auch schon die bessere Erkenntnis ausgesprochen, dass es ein ‚gemeinsames apokalyptisches Material' giebt, an dem auch die Ap Joh participiert hat [3]). Spitta hat den Beweis für die Richtigkeit dieser Anschauung an einzelnen Stellen geführt [4]). Eine Reihe von Unebenheiten und Unverständlichkeiten der Apokalypse werden deutlich, wenn man erkennt, dass hier ‚eine originale Production von apokalyptischem Materiale nur in beschränkter Weise vorliegt', und ‚dass unsere Schriftsteller vielmehr aus festgeprägtem Materiale ihre Schriften hergestellt haben' [5]).

Damit ist im Princip eine neue Methode für die Exegese der Apokalypse gegeben; eine Methode, die sich von den beiden

---

1) Weiss Einleitung [2] 376.

2) So nimmt zB Völter Problem 460 literarische Beziehung zwischen Ap Joh 6 9—11 und IV Esra 4 35f an, obwol eine Berührung im Wortlaut nicht vorliegt, und obwol auch dem Sinne nach keine der beiden Stellen sich deutlich als abhängig von der andern erweist, cf Spitta 298.

3) Spitta 301.

4) ZB die Vision von der Versiegelung der Knechte Gottes 7 1—8 war ursprünglich auf eine Fortsetzung angelegt, in der die vier Winde, die bis zu der Versiegelung ‚gehalten' worden sind, jetzt, nachdem diese geschehen, über die Erde losgelassen werden. Diese notwendige Fortsetzung folgt gegenwärtig nicht; die folgenden Plagen kommen nicht von vier Winden, sondern von sieben blasenden Engeln. Die Versiegelung der Knechte Gottes ist also ein einzelnes, aus einem grösseren Zusammenhange herausgenommenes und hier aufgenommenes Stück, das freilich in dieser Isoliertheit gegenwärtig nicht mehr ganz verständlich ist, Spitta 315f. — Die tausend Jahre der Weltherrschaft der Gläubigen 20 4ff hängen, wie bekannt, ursprünglich mit einer Weltära von siebentausend Jahren zusammen. Aber die Ap Joh selbst hat diesen Zusammenhang nicht bewahrt, sondern die Zahl ‚tausend Jahre' als eine abgerissene und für sich allein unverständliche Notiz überliefert. — Andere Beispiele Spitta 319 321 333 434, cf auch oben p 194 A 4 und im Folgenden.

5) Spitta 315 434.

bisher geübten so stark unterscheiden muss, als die Anschauung von dem Wesen der Stoffe, die ihnen zu Grunde liegt, bei beiden verschieden ist. Die beiden ersten Erklärungen stimmen darin überein, dass sie sich den oder die Verfasser der Apokalypse als Urheber ihrer Stoffe denken; darnach wäre eine solche apokalyptische Schrift das Werk eines einzelnen Mannes, aus der Situation einer bestimmten Zeit entstanden, eine rein literarische Grösse. Ganz andersartig aber sind Schriften, die im wesentlichen Codificationen einer Tradition darstellen; der eigentliche Urheber des in ihnen niedergelegten Stoffes ist nicht der Schriftsteller, sondern eine ganze Reihe von Geschlechtern; und der Stoff setzt in der Form, in der er gegenwärtig existiert, eine vielleicht jahrhundertjährige[1]) Geschichte voraus, in der auch mündliche Tradition eine Rolle spielen mag. Darnach muss die Auslegung verschieden sein: nach den beiden ersten Methoden wäre der Gegenstand der Forschung das in sich zusammenhängende Werk eines Schriftstellers, der aus seiner Gegenwart zu verstehen ist; bei einer codificierten Tradition besteht die Exegese darin, die vielleicht sehr complicierte und über einen langen Zeitraum sich erstreckende Vorgeschichte des Stoffes zu erforschen und daraus den gegenwärtigen Zustand der Tradition zu erklären. Zwischen beiden Erklärungsarten sind Übergangsformen denkbar; denn wenn es möglich ist, dass der letzte Schriftsteller das Material, so wie er es empfangen hat, treu niederschrieb, so ist anderseits auch die Möglichkeit gegeben, dass er nicht Knecht, sondern Herr seines Stoffes war und mit grösserer oder geringerer geistiger Freiheit das Vorgefundene zu einem Neuen verarbeitete. Spitta nennt Fälle, in denen das Erstere geschehen ist [2]).

Es ist hier noch nicht der Ort, zu zeigen, wie weit diese ‚traditionsgeschichtliche' Methode in der Ap Joh anzuwenden sei, nur die Forderung ist schon nach dem Obigen berechtigt, dass man diese Methode überall zu erproben habe. Es darf nicht als selbstverständlich gelten, dass der Apokalyptiker seinen Stoff frei erfunden, nicht einmal, dass er mit dem Vor-

1) Spitta 466.

2) cf die oben p 207 A 4 angeführten Beispiele.

gefundenen nach Belieben geschaltet habe; vielmehr ist bei jeder neuen Stoffmasse aufs neue die Frage zu erheben, ob sie sich nicht aus einer Geschichte der Tradition besser als aus dem Geiste eines Mannes erkläre. Dabei hat man vor allem auf die Unklarheiten des gegenwärtigen Textes zu achten; man hat zu untersuchen, ob eine mündliche apokalyptische Tradition anzunehmen ist [1]), und in welcher Form der apokalyptische Stoff seiner Natur nach existiert hat. ‚Zeitgeschichtliche' Erklärung aber ist nur da berechtigt, wo es sich um ein von dem Schriftsteller frei componiertes oder wenigstens umgearbeitetes Material handelt.

Man ist vielleicht geneigt, sich darüber zu wundern, dass diese auf die Überlieferungsgeschichte achtende Methode bisher so sehr zurückgetreten ist; bis man die Gesetzmässigkeit dieser Erscheinung erkennt. Auch diese ist in dem literarkritischen Zuge der modernen biblischen Exegese begründet: man interessiert sich vorwiegend für literarische Fragen: als ‚das Problem der Apokalypse' [2]) gilt gegenwärtig das literarkritische; ‚die biblische Urgeschichte' ist der Titel eines Werkes, das Untersuchungen über die Quellen der Urgeschichte bringt. Dabei hat man sich auch sonst mit der Geschichte der mündlichen Tradition weniger beschäftigt, als mit den Schriften, die solche Tradition buchen. Wir haben höchst complicierte Untersuchungen über die synoptische Frage wie über die Quellenschriften der Genesis, aber nur Ansätze zu einer Geschichte der urchristlichen Tradition von Jesus, und noch keine Geschichte der Entstehung und der Überlieferung der Vätersage. So haben wir auch in der Apokalypse eine Fülle von Quellenhypothesen, aber keine Geschichte der apokalyptischen Tradition [3]).

---

1) Diese Möglichkeit ist — soweit ich sehe — überhaupt noch nicht in Betracht gezogen; auch nicht von Spitta, der schliesslich auch nur eine apokalyptische Tradition ‚von Schrift zu Schrift' kennt p 301.

2) Der Titel von Voelters neuester Publikation.

3) Solche literarkritische Arbeiten haben natürlich ihr gutes Recht; aber ihre Resultate werden meist nur dann gesichert werden, wenn sie, wie es bei Wellhausens Untersuchung über das Alter von PC geschehen ist, in den Rahmen religionsgeschichtlicher Betrachtung ein-

Es kam für die Begründer der wissenschaftlichen Exegese der Apokalypse hinzu, dass sie durch das Vorbild der alttestamentlichen Prophetie irregeführt wurden[1]; sie übersahen, dass Propheten und Apokalyptiker sehr verschiedene Stellungen zu mündlicher Tradition einnehmen. Die Propheten sind gewaltige, durch und durch individuelle, im Leben ihrer Zeit wurzelnde Personen, die aus ihrem Eigensten und für ihre Zeitgenossen reden. Ganz anders die Apokalyptiker, die von der hohen Originalität der Propheten nichts wissen und nicht einmal ihren Namen zu nennen wagen. Bei der grossen Verschiedenheit beider Erscheinungen ist es daher sehr bedenklich, sie unter einen Gattungsnamen ‚biblische Weissagung' zusammenzufassen und die eine nach Analogie der andern zu erklären.

Wenden wir uns nun zu den eigentlich ‚zeitgeschichtlichen' Erklärungen, so tritt uns wiederum eine überaus complicierte Erscheinung entgegen. Denn nicht nur soll der ‚zeitgeschichtlich' erklärte Stoff — wie wir oben sahen — in mancherlei Verbindungen mit Phantasieschöpfungen existieren; sondern er selber soll gleichfalls höchst mannigfacher Natur sein. Einmal seiner Form nach: bald glaubt man in der Apokalypse Allegorieen zu finden; bald deutet man im eigentlichen Sinne, in diesem Falle gewöhnlich so, dass man allgemeinere Schilderungen auf concrete geschichtliche Verhältnisse bezieht. Ebenso ist auch der zeitgeschichtliche Stoff seinem Inhalt nach verschieden: bald sollen es Erzählungen von vergangenen Ereignissen sein, bald Schil-

---

gestellt werden. Jedenfalls aber darf alle Literarkritik nur als Vorarbeit angesehen werden; sie hat nur so viel Wert, als sie zum historischen Verständnis der betreffenden Schrift beiträgt und dadurch an ihrem Teile die eigentliche Aufgabe aller biblischen Untersuchungen dh die Erkenntnis der Religionsgeschichte fördert. So hat man sich gegenwärtig, wo die Quellenuntersuchung in der Genesis zu einem gewissen Abschlusse gekommen ist, darauf zu besinnen, dass damit für die eigentliche Aufgabe der Genesisforschung, die Geschichte der Entstehung und der Tradition der Vätersagen, nur die Vorarbeit geleistet ist.

1) So hat Ewald den Apokalyptiker ganz nach der Art eines alttestamentlichen Propheten behandelt.

derungen der Gegenwart, bald Zukunftsbilder, die sich aus der geschichtlichen Lage ergaben. Die einzelnen ‚zeitgeschichtlichen' Erklärungen stellen die mannigfachsten Combinationen zwischen diesen Erklärungsarten dar. Vielfach sind die zeitgeschichtlichen Erklärer unter sich uneinig, ob das einzelne Stück nach der einen oder der andern Erklärungsart gedeutet werden müsse. Die einen [1]) erklären die dämonischen Heuschrecken 9 1—11 allegorisch auf die Parther; die andern [2]) versichern, es seien wirkliche Heuschrecken, etwa die vom Jahre 62. Oder die Flucht des Weibes cap 12, von der christlichen Exegese allegorisch verstanden, wird von den einen als ein Ereignis der Vergangenheit [3]), von den andern als ein Zukunftsbild aufgefasst [4]). Trotzdem ist es auch hier bisher nicht zu einer principiellen Erörterung darüber gekommen, woran man in der Apokalypse allegorische und eigentliche Redeweise, woran man Zukunftsbild und Erzählung zu unterscheiden habe. Man beruhigt sich bei dem gemeinsamen Namen ‚der zeitgeschichtlichen' Methode, der alle diese höchst mannigfachen Erklärungsarten zu decken scheint. — Aber auch wo die Erklärungsart dieselbe oder wenigstens eine ähnliche ist, besteht dann noch grosse Meinungsverschiedenheit, welche concrete geschichtliche Tatsache gemeint sei. Die Heuschreckenvision cap 9 ist nach Spitta [5]) aus der ungewöhnlichen Dürre des Jahres 40 zu erklären, nach Erbes [6]) aus der Heuschreckenplage vom Jahre 62 usw. Das furchtbare Heer 9 13ff sind nach den meisten Exegeten die Parther. Die Vision bezieht sich auf die Furcht eines Partherneinfalls, als Caligula befahl, die Hälfte der Euphratarmee zurückzuziehen [7]), oder auf den Siegesritt der Parther im Jahre 62 [8]) oder auf die Erwartung eines Partherkrieges in den letzten Tagen Vespasians [9]). Die Schlangenschwänze dieses Heeres sind zu erklären aus dem Ausschlagen der parthischen Pferde nach hinten oder dem Schiessen beim Rückwärtsfliehen der Reiter oder der Sitte, die Schwanzhaare der Pferde gegen Ende zusammenzubinden [10]) usw.

1) Hilgenfeld 427. 2) Erbes 60 f.
3) so die gewöhnliche Erklärung. 4) Weizsäcker² 364.
5) Spitta 336 ff. 6) Erbes 61. 7) Spitta 338 ff.
8) Erbes 44. 9) Mommsen Röm Gesch V 520 f.
10) Volkmar Haweis Spitta bei Holtzmann Comm² 335.

Oder wenn man die Märtyrer von 6 9—11 geschichtlich deutet, so denkt man dabei an die Opfer der neronischen Verfolgung [1]) oder an die ältesten Christenverfolgungen durch die Juden [2]) oder irgend eine andere Verfolgung. Als Verfolger werden dabei gedacht Juden und Heiden [3]) oder Juden allein [4]) oder Heiden allein [5]); als Verfolgte Juden und Christen [6]) oder Juden allein [7]) oder Christen allein [8]).

Das grosse Schwanken in den Resultaten weist darauf hin, dass es einer Revision der Methode bedarf.

Prüfen wir die Methode also an einzelnen Hauptbeispielen.

Zunächst die Klasse der einzelnen historischen Züge, die mitten in phantastischen Schilderungen stehen sollen.

Die beiden Zeugen, deren Leben, Tod und Auferstehung 11 3ff beschrieben wird, nachdem eben vorher eine Eroberung Jerusalems in Aussicht gestellt war, sollen auch nach Völter nicht zeitgeschichtliche [9]) Figuren sein; nur den einen Zug, dass ihre Leichname unbeerdigt liegen bleiben, erklärt Völter [10]) als eine Anspielung auf das Schicksal der beiden Hohenpriester Ananus und Jesus, die in den letzten Tagen Jerusalems getötet, und deren Leichen gleichfalls nicht begraben wurden. Nun liegt allerdings eine gewisse Ähnlichkeit zwischen dem historischen Ereignisse und dem apokalyptischen Zuge vor. Viel grösser aber als die Ähnlichkeit ist die Verschiedenheit: die ‚Zeugen' sind nicht Hohepriester, und anderseits, was cap 11 von ihnen berichtet, dass sie drei und einen halben Tag auf der Strasse

---

1) Die gewöhnliche Meinung zB de Wette [2] 77 Renan Antichrist 308 Holtzmann Comm [2] 330 Weiss Einleitung [2] 382.

2) Spitta 300. 3) Völter Problem 58.

4) Spitta 300. 5) Die gewöhnliche Meinung.

6) Erbes 42f.

7) Weyland Omwerkings- en Compilitatie-Hypothesen 82.

8) Die gewöhnliche Meinung.

9) Nach Renan Antichrist 322 sind es die beiden Jakobus oder Johannes der Täufer und Jesus.

10) Entstehung [2] 58f Problem 122, Pfleiderer 329; ebenso schon Wettstein, Eichhorn, Herder (bei Holtzmann Comm [2] 338).

liegen, dass alle Völker sie sehen, dass man sich über ihren Tod freut, weil sie zu Lebzeiten die Erde mit allerlei Plagen geschlagen haben, dass sie endlich nach drei und einem halben Tage auferstehen und zum Himmel fahren, alles dieses hat in der Geschichte jener Hohenpriester kein Analogon. Aber noch mehr: zu dem Bilde von den zwei Zeugen, gegen die das Tier des Abgrundes Krieg führt, die nach ihrem Tode auferstehn, haben überhaupt nicht zeitgeschichtliche Personen gesessen; das sind Erwartungen, die ihrer Natur nach mit zeitgeschichtlichen Vorgängen gar nichts zu tun haben [1]): in der Geschichte führt Rom gegen Völker, nicht gegen zwei Propheten Krieg. Es ist aber im hohen Grade willkürlich, einen einzelnen Zug aus dem ganzen Bilde herauszunehmen und ihn zeitgeschichtlich zu deuten; vielmehr ist für das eine Moment ebenso wie für alle andern in diesem Zusammenhange auf eine allerdings sehr merkwürdige apokalyptische Tradition zurückzuschliessen.

Noch weniger geht es an, die Idee von dem höllischen Loche, aus dem die Heuschrecken 9 1 ff kommen, mit Erbes [2]) von einem Loche bei Hierapolis, das giftige Dämpfe hervorquellen liess, abzuleiten. Zunächst ist es sehr willkürlich, grade an jenes Loch von Hierapolis zu denken; warum nicht an irgend ein beliebiges andere? [3]) Ferner legt der Zusammenhang der Vision durchaus nicht nahe, dass hier ein bestimmtes, geographisch fixierbares Loch gedacht sei. Aus dem Loche bei Hierapolis kommen böse Dämpfe, die man vielleicht als Ursache einer Pest denken mochte, aber nicht Heuschrecken mit Menschenantlitz, Weiberhaaren und Löwenzähnen. Die Höllenöffnung, aus der solche Wesen kommen, sucht man der Natur der Sache nach nicht in der Nähe; ebenso kommt auch das schreckliche Heer 9 14 ff aus der Ferne, vom Euphrat. Und überdies war es ganz unnötig, für diesen ‚Brunnen der Abyssus' eine zeit-

1) Daher ist auch Weizsäckers (Apost Zeitalter ² 360 f) Versuch, hier die Gedanken der judenchristlichen Gemeinde kurz vor dem Auszuge aus Jerusalem zu sehen, als gescheitert zu betrachten.

2) p 61, cf auch Holtzmann Comm ² 334.

3) Erbes nennt zB noch ein Loch bei Seleucia; warum nicht dieses oder die Solfatara bei Puteoli, an die Renan Antichrist 316 denkt, oder jedes beliebige andere?

geschichtliche Erklärung zu suchen; wissen wir doch, dass schon im AT und im Judentum der Hades den Namen ‚Brunnen' führt, also auch wie ein Brunnen vorgestellt wird [1]). Die Anschauung aber, dass aus der geöffneten Hölle Rauch hervorkomme, ist auch bei den Rabbinen bezeugt [2]). Wiederum also der Fehler, dass aus zufälligen, gleichzeitigen Anlässen erklärt wird, was vielmehr als eine religiöse Überlieferung des Judentums verstanden werden muss; hier noch dazu an einem Punkte, wo das Letztere uns ausdrücklich bezeugt ist.

Ebenso willkürlich ist es, in dem Namen Ἀπολλύων 9 11 ‚einen Stich auf den in Kleinasien viel verehrten Apollo' zu sehen [3]). אבדון ist schon im AT Name der Še'ol, und Ἀπολλύων ist nichts anderes als die wörtliche Übersetzung dieses Namens. Eine Anspielung auf Apollo dürfte man nur dann annehmen, wenn sie ganz anders deutlich hervorträte, und wenn sie — dies darf man doch zur Ehre des Apokalyptikers verlangen — irgend welchen Sinn gäbe.

Christus giebt dem gläubigen Überwinder einen weissen Stein, auf dem ein geheimnisvoller neuer Name steht 2 17. Erbes [4]) vergleicht dazu die Kleider- und Speise-Marken, die Kaiser Titus bei Einweihung des Colosseums unter das Volk warf! Soll man nun wirklich glauben, dieser Vorgang habe im ganzen römischen Reiche so ungeheuren Eindruck gemacht und

1) שאול ‖ בור cf oben p 132 A 8; באר LXX φρέαρ Ψ 55 24 69 16. Bei den Späteren sind בור und באר Namen für die Hölle Erubin 19a bei Eisenmenger II 324. Über die Gleichsetzung der alttestamentlichen שאול und der apokalyptischen ἄβυσσος cf den Namen Abaddon Ap Joh 9 11, der im AT Name der שאול, in der Apokalypse Name des Abyssusengels ist. Die Vorstellung vom Höllenbrunnen auch IV Esra 6 1 (Bensly): ‚et apparebit λάκκος tormenti', parallel ist das Bild vom κλίβανος (Backofen) IV Esra 6 1 clibanus geennae ostendetur cf auch Henoch 18 11. Daher die Vorstellung von den ‚Schlüsseln des Todes und des Hades' Ap Joh 1 18, vom Schlüssel der Abyssus Ap Joh 20 1, ebenso wie ‚Schlüssel des Brunnens der Abyssus' Ap Joh 9 1 cf Weber Altsyn Theol 352 ‚Schlüssel der Auferweckung der Toten'. Die Hölle wird einem Topfe, die Welt dem Deckel des Topfes verglichen Weber 333. Über das Höllenloch, woraus Sammael mit seinen Teufeln zuweilen herauskommt cf Eisenmenger II 336 f. 2) Eisenmenger II 348. 3) Erbes 60 f.

4) Erbes 179.

solche unendliche Bewunderung auch unter den Christen erregt, dass man sofort das Bedürfnis empfand, auch von Christo etwas Ähnliches zu sagen! Vielmehr bedarf es für den Wissenden keines Beweises, dass sich religiöse Anschauungen nicht auf solche geringfügige Veranlassungen hin zu bilden pflegen. Die religionsgeschichtliche Erklärung des ‚neuen Namens' liegt nicht fern: man hat die ähnliche Aussage über Christus 19 12 zu vergleichen und sich zu erinnern, dass die Gläubigen in der Endzeit zur Ähnlichkeit Christi verklärt werden [1]).

Weniger unmethodisch ist es, wenn Holtzmann [2]) die Schlangenschwänze der Pferde in 9 13ff aus der Anschauung der Reliefs am Zeusaltar zu Pergamus erklärt, wo die Giganten statt der Beine Schlangen haben. Beide Male handelt es sich ja um mythologische oder der Mythologie ähnliche Conceptionen; auch ist an sich nicht unmöglich, dass apokalyptische Beschreibungen von bildlichen Darstellungen abhängig seien. Aber dass griechische Kunst auf die Apokalypse eingewirkt habe, ist ohne Analogie und in sich durchaus unwahrscheinlich; und völlig unbeweisbar ist es, dass die Schlangen beine der Giganten den Apokalyptiker bestimmt hätten, seinen Rossen Schlangenschwänze zu geben [3]). Auch hier ist die Voraussetzung der ‚zeitgeschichtlichen' Erklärung, dass der Verfasser den Zug frei concipiert habe, durchaus nicht selbstverständlich. Vielmehr ist es das Gegebene, auch hier die Apokalypse aus einer von ihr aufgenommenen Tradition zu erklären; untersucht man aber den Ursprung dieser Tradition, so wird man auch jene Reliefs mitbesprechen müssen.

Will man aus der Sphäre solcher, vielleicht geistvoller, aber willkürlicher Combinationen zu sicheren Resultaten gelangen, so wird man die Forderung einer strengeren Methode aufstellen müssen. Es genügt nicht, eine grössere oder geringere Ähn-

1) Die zweite Frage, weshalb dieser Name grade auf einem weissen Steine stehen solle, wage ich nicht zu beantworten; für diese Anschauung fehlt es einstweilen an einer Parallele, die man indess nur auf dem Gebiete religiöser Vorstellungen und Riten wird suchen dürfen.

2) Comm[2] 335.

3) Auf einer babylonischen Bronze hat ein Ungetüm einen Schlangenschwanz cf Perrot et Chipiez histoire de l'art II 363.

lichkeit mit einer ganz disparaten zeitgeschichtlichen Erscheinung aufgewiesen zu haben. Vielmehr hat man, ehe man überhaupt an die Möglichkeit zeitgeschichtlicher Deutung eines einzelnen Zuges denkt, zu erwägen, ob er nicht ebenso wie der Zusammenhang, in dem er steht, dh aus der Geschichte der Tradition, zu erklären ist. Sodann dürfen Anspielungen an zeitgeschichtliche Vorgänge nur dann angenommen werden, wo sich nicht nur eine frappante Übereinstimmung mit einem apokalyptischen Zuge zeigt, sondern wo es sich zugleich psychologisch verstehen lässt, wie grade dieser bestimmte Vorgang einen solchen Eindruck gemacht habe, dass er seinen Reflex in eine apokalyptische Vision werfen konnte; schliesslich muss ein zeitgeschichtlicher Zug, der mitten in einem phantastischen Bilde steht, sich aus dem Übrigen deutlich herausheben. Wird die letzte Forderung nicht befolgt, so kommt man zu einem ‚wirren Durcheinander' [1]) von geschichtlichen Vorfällen und idealen Vorstellungen, das man der ‚Phantasie' des Apokalyptikers vielleicht zutrauen mag, bei dem man aber jedenfalls auf ein historisches Verständnis völlig verzichten muss.

Diesen methodischen Forderungen entspricht — wie an den mitgeteilten Beispielen gezeigt worden ist — keine der bisher aufgestellten Erklärungen.

Eine zweite Klasse zeitgeschichtlicher Deutungen findet phantastische Zukunftsschilderungen, die aus bestimmten geschichtlichen Anlässen entstanden sein sollen.

Das fabelhafte Reiterheer Ap Joh 9 13—21 wird, weil es vom Euphrat kommt, gewöhnlich [2]) auf die Parther bezogen. Aber was soll dann die phantastische Beschreibung der Rosse? Konnte man wirklich von den Parthern glauben, sie würden auf solchen Pferden reiten, die aus ihren Löwenköpfen Feuer, Rauch und Schwefel speien und mit ihren Schlangenschwänzen die Menschen beissen? Diesen Glauben dem Seher zuschreiben,

1) Pfleiderer 329 über das Gesicht von den beiden Zeugen: ‚Ich weiss hier keinen Rat als anzunehmen, dass dem Seher geschichtliche Vorfälle und ideale Vorstellungen in wirrem Durcheinander sich vermischten'.

2) Renan Antichrist 317, Spitta 338 ff, Pfleiderer 326, Erbes 44, Holtzmann Commentar² 335 usw.

das heisst, ein doch einigermassen befremdendes Überwuchern der Phantasie über die verständige Überlegung bei ihm annehmen. — Auch trägt die Vision gar nicht die Züge einer phantastischen Ausmalung einer Partherinvasion. Bei einer solchen Ausmalung müsste das Schreckliche, das die Parther in der geschichtlichen Wirklichkeit hatten, um einige Grade gesteigert wiederkehren. Man vergleiche zum Belege dafür die prophetischen Parallelen, zB Jes 5_{26-30} Jer 5_{15-17} Jes 13_{11-18} und die Schilderung eines Partherzuges Henoch 56_5 ff. Ganz andersartig aber als solche Schilderungen ist die apokalyptische Vision: da hören wir nichts von Mord und Raub und Verwüstung, überhaupt nichts von dem, was die Reiter tun, sondern nur von der Furchtbarkeit ihrer Rosse. — Dies Heer feuerspeiender Ungeheuer ist keine geschichtliche Grösse, sondern ein Stück mythologisch-apokalyptischer Tradition. — Demnach ist hier nicht nur die Erklärung auf die Parther völlig verunglückt, sondern jede zeitgeschichtliche Erklärung unmöglich. Ganz willkürlich aber ist es, die Vision sogar auf einen historischen Partherzug oder eine bestimmte Parthergefahr zu deuten; der Text giebt von einer geschichtlichen Situation nicht den Schatten einer Andeutung [1]).

Das Gesicht von den furchtbaren Heuschrecken 9_{1-11} stammt nach Spitta [2]) aus dem Jahre 40, dessen ungewöhnliche Dürre die Besorgnis einer grossen Heuschreckennot für das folgende Jahr nahe legte. Aber die Heuschrecken, die man damals fürchten mochte, sind ganz andere als die Ap Joh 9 beschriebenen. Die kriechen nicht bei warmen Wetter aus Eiern aus, sondern sie gehen aus dem Rauche des geöffneten Höllenschlundes hervor; sie fressen nicht das Grün, sondern quälen die Menschen mit Bissen; sie sind Ungeheuer, pferde-

1) Als rein phantastisch ist die Vision aufgefasst von de Wette[2] 94, Bleek 112, Beyschlag Offenbarung Johannis 187 usw, eine Auffassung übrigens, die von der ‚zeitgeschichtlichen' Deutung nicht so verschieden ist, da auch bei der letzteren die meisten Züge aus der Phantasie des Sehers stammen sollen. Beiden Erklärungen ist gemeinsam, dass sie die Vision als Erzeugnis des betreffenden Schriftstellers betrachten, ohne an eine Übernahme aus der Überlieferung auch nur zu denken.

2) p 336 ff.

artig, mit Menschenköpfen, Weiberhaaren, Löwenzähnen und Skorpionschwänzen. Diese dämonischen Wesen, über die Abaddon selbst König ist, haben also mit den Heuschrecken der Naturgeschichte nichts anders mehr gemein als den Namen. Die Furcht, solche Geschöpfe der Hölle könnten über die Erde kommen, ist also nicht entstanden in einer bestimmten historischen Lage, in einem auffallend dürren Jahre; vielmehr haben wir hier eine Tradition, die aus der Mythologie und nicht aus dem trocknen Wetter zu erklären ist [1]).

Wenn 16 13 ff der Drache und die beiden Tiere froschgestaltete Dämonen aus ihrem Rachen entsenden, um die Könige der ganzen Welt zusammenzurufen, so hat das Spitta [2]) auf die drei ‚Heere' gedeutet, die man im Jahre 40 in Palästina erwarten konnte, das Heer des Petronius, die Hälfte der Euphratarmee und das Gefolge des Kaisers Caligula. Aber sollte der Apokalyptiker wirklich geglaubt haben, diese drei Heere würden durch Frösche zusammengerufen werden? Vielmehr, Heere, die durch Frösche versammelt werden, sind nicht historische, sondern mythologische Heere. Dieser Zug hätte jede zeitgeschichtliche Erklärung völlig unmöglich machen sollen.

Auch hier also wird die ‚zeitgeschichtliche' Exegese den Tatsachen nicht gerecht. Sie muss, um den grossen Abstand der angenommenen historischen Veranlassung und des vorliegenden Zukunftsbildes zu erklären, der durch alttestamentliche oder apokalyptische Vorbilder erregten Phantasie des Sehers einen grossen Spielraum lassen [3]). Aber grade bei dieser Gattung zeitgeschichtlicher Erklärung wird besonders deutlich, dass so ein unerträglicher oder wenigstens unentwirrbarer Knäuel von Geschichtlichem und Phantastischem entsteht. Denn welches Urteil müsste man über einen Mann haben, der im Ernste glauben konnte, die Parther, die demnächst kommen, würden auf feuerspeienden Pferden reiten; die Heuschrecken des nächsten Jahres würden Menschenköpfe und Weiberhaare haben; die drei Römerheere würden durch Frösche zusammengeholt werden! Aber mag man

---

1) Ablehnung der zeitgeschichtlichen Erklärung bei de Wette [2] 97, Bleek 112 usw, auch hier indess ohne Rekurs auf eine Tradition.

2) p 400 f. 3) cf hiezu p 184.

auch den Apokalyptiker darnach für einen wirren Phantasten halten — und das wäre wahrlich unter diesen Umständen ein sehr gelindes Urteil! —, so kann doch jedenfalls von einer sicheren, methodischen Erklärung solchen Wirrwarres nicht mehr die Rede sein. Nachdem sich die zeitgeschichtliche Erklärung in diese unüberwindlichen Schwierigkeiten verwickelt hat, mag es an der Zeit sein, die von Anfang an nächstliegende Deutung, aus der Tradition, jetzt wenigstens einmal zu versuchen.

In einer dritten Gattung zeitgeschichtlicher Deutungen werden vorausgesetzte Situationen und damit zusammenhängende Erwartungen, die in der Apokalypse selbst allgemein geschildert werden, auf concrete geschichtliche Verhältnisse und Erwartungen bezogen.

So werden zB die Seelen der Märtyrer, die nach Rache schreien 6 9 ff, als Opfer einer bestimmten historischen Verfolgung bezeichnet. Wir wissen aus IV Esra 4 35, dass auch dies Gesicht zur apokalyptischen Überlieferung gehört hat. Die Schilderung des Gesichtes selbst verrät uns nur, dass diese Seelen um Gottes willen geschlachtet sind, ohne dass irgend ein concreter Zug eine bestimmte Situation hervortreten liesse. Dass es sich grade um die nach dem Brande Roms im Jahre 64 hingemordeten Christen handele — wie die gewöhnliche [1]) Deutung will —, wird durch nichts deutlich gesagt. Ebensowenig ist irgend eine andere der aufgestellten Erklärungen zu beweisen.

Nicht anders ist das Gesicht 11 1 2 zu beurteilen: der Seher misst nach dem Vorbilde Ezechiels den Tempel aus: der soll als ein heiliges Asyl unangetastet bleiben in der furchtbaren Zeit, da die Heiden Jerusalem zertreten. Die Erwartung, die hier hervortritt, der Ansturm der Heiden in der letzten Zeit werde sich gegen Jerusalem richten, aber Gott werde in dieser Zeit ein Asyl bestehen lassen, gehört zu den von den Propheten ererbten eschatologischen Dogmen [2]). Die Verse erklären sich also völlig als Ausdruck eines jüdischen Glaubens. Anderseits weist die Fassung des Gesichtes durchaus nicht auf eine historische Situation hin: die Feinde werden ganz allgemein ‚die Heiden' genannt; über die Art ihrer Belagerung und Eroberung

1) cf p 212. 2) zB Joel 3 5.

Jerusalems verlautet nichts Concretes, mit Ausnahme der beiden Züge, dass der Tempel von ihnen verschont wird, und dass sie zweiundvierzig Monate die Stadt zertreten; beide Züge sind indess sicher dem religiösen Glauben und nicht der politischen Berechnung entsprungen. Es ist demnach willkürlich, das Gesicht auf die Titusbelagerung [1]) oder auf die Befürchtung eines Römerzuges gegen Jerusalem, etwa im Jahre 62 [2]) zu beziehen; völlig unmöglich freilich ist die Deutung auf die Eroberung Jerusalems durch Pompeius [3]), der ja Tempel und Stadt ‚zertreten' hat Ψ Sal 2 1—5.

Die ‚grosse Menge' aus allen Völkern, die vor dem Throne und dem Lamme in weissen Gewändern und mit Palmen in den Händen stehen 7 9—17, hat Weizsäcker [4]) auf die Märtyrer der neronischen Verfolgung bezogen, und darnach das Gesicht chronologisch bestimmen wollen. Aber der Text schildert sie weder als Märtyrer noch spricht er in irgendwie deutlicher Weise von einer historischen Verfolgung; ‚die grosse Not', aus der sie kommen 14, ist nichts anderes als die bekannte, letzte grosse Not, die nach jüdisch-christlichem Glauben der hier geschilderten Endverklärung vorausgeht Mc 13 19 [5]).

In diesen Fällen handelt es sich also nicht um Gesichte, die der Seher bei Gelegenheit einer bestimmten Situation frei erfunden hätte, sondern um Anschauungen, die schon längst vor ihm in der religiösen Überlieferung vorhanden waren. Nun ist an sich nicht unmöglich, dass derartige Traditionen zwecks Beleuchtung einer historischen Erscheinung aufgenommen würden. Indess ist diese Annahme nur dann gestattet, wenn entweder der Stoff selbst deutliche Hinweise auf historische Situationen enthält — was, wie wir sahen, bei obigen Beispielen nicht der Fall ist —, oder wenn aus dem deutlich erkennbaren Zusammenhange der Vision eine sichere chronologische Ansetzung gegeben ist; auch diese Argumentation kann einstweilen, so lange über

1) Die gewöhnliche Meinung Lücke 825 ff, Renan 319, Hilgenfeld Einleitung 447, Weiss Einleitung[2] 384, Völter Entstehung[2] 58, Pfleiderer 328, Jülicher Einleitung 179 usw.

2) so Erbes 82. 3) Spitta 422 f.

4) Ap Zeitalter[2] 359. 5) ‚Die Not' ‚ἀνάγκη' Henoch 1 1.

die Composition der Apokalypse so viel Schwanken herrscht, gar nicht oder nur mit grösster Vorsicht angewandt werden.

Ebenso pflegt man auch den ἄνομος und den κατέχων II Thess 2 3ff auf bestimmte historische Personen zu deuten.

In Wirklichkeit müssen die Andeutungen des zweiten Thessalonicherbriefes als Anspielungen auf jüdisch-christliche apokalyptische Tradition verstanden werden.

Dass das Judentum einen grossen allgemeinen Abfall für die letzte Zeit erwartete, ist bekannt. Seit Daniel [1]) heisst es, dass diese Vollendung der Bosheit sich in einem Menschen verkörpern würde, der alles Heilige, selbst den Tempel Gottes in Jerusalem frech antastet [2]). Wir wissen, dass solche Gedanken noch in nachchristlicher Zeit das Judentum beschäftigt haben cf Schürer II 448. Auch die übrigen Züge des Bildes vom ἄνομος, die uns sonst in unsern mehr als dürftigen jüdischen Quellen nicht entgegentreten, sind sehr wol als Weiterausführungen dieser Tradition zu denken [3]). Wenn der ἄνομος sich selbst im Tempel Gottes als Gott proclamiert, so ist diese Vergötterung eines Menschen die letzte Sünde, die das Judentum den Königen der Heiden zutraut cf Dan 6 Judith 3 8 Act 12 21ff und schon Jes 14 13ff. Ferner, wenn der ἄνομος kaum wie ein politischer König erscheint, sondern mehr als die verkörperte Macht des Bösen und der Verführung, so tritt darin eine Spiritualisierung des Politischen hervor, die wir auch sonst im Judentum der Zeit häufig genug bemerken; ich erinnere zB an die parallele Entwicklung des Messiasbildes cf Schürer II 444 f.

Die ἄνομος-Erwartung des II Thessalonicherbriefes ist also nicht die willkürliche Erfindung eines Einzelnen, sondern nur der Ausdruck eines in langer Geschichte gewordenen und damals allgemein verbreiteten Glaubens. Eine erwünschte Bestätigung geben die beiden Parallelen aus alt-christlicher Literatur: in

1) 11 36. 2) cf auch III Macc 1, Ψ Sal 1.

3) Schmiedels (Handcommentar II 1 2 39) Argumentation: Die Stelle sei Daniel gegenüber in vielem unabhängig, also zeitgeschichtlich zu verstehen, zeigt, wie sehr den modernen ‚kritischen' Forschern der Gedanke der mündlichen Tradition abhanden gekommen ist.

den Johannesbriefen [1]) finden wir Anspielungen an dieselbe Tradition; dort wird vom *ἀντίχριστος*, vom *πλάνος*, vom *πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου* als bekannten Dingen geredet; verwandt ist ferner die Schilderung der beiden Tiere Ap Joh 13, wo wir von der Vergötterung des ersten Tieres und der satanischen Verführungsmacht des zweiten hören. Diese drei neutestamentlichen Stellen vom Antichrist sind indess unter einander so charakteristisch verschieden [2]) und zeigen im Wortlaut so wenig Berührung, dass es völlig unmethodisch sein würde, an literarische Abhängigkeit zu denken; wir haben die drei Äusserungen vielmehr für Varianten derselben Tradition zu halten. — Dazu kommt, dass diese Stellen durchaus nicht die Form momentaner, ad hoc erfundener Bilder, sondern vielmehr die Form der feststehenden Tradition tragen: man beachte vor allem, dass II Thess wie I Joh für diesen letzten grossen Frevler schon fest ausgeprägte und, wie vorausgesetzt wird, allgemein verständliche Namen gebrauchen. — Und um alle Unsicherheit abzuschneiden, wird II Thess 2 5 I Joh 4 3 ausdrücklich gesagt, dass die Tradition vom *ἀντίχριστος* ein Stück der christlichen Lehre gewesen sei.

So sicher es also auch ist, dass bei der Entstehung und bei der späteren Geschichte dieser Erwartung politische Situationen mitgewirkt haben — die Beurteilung der heidnischen Weltreiche durch das Judentum klingt in dem Bilde des *ἄνομος* nach —, und dass diese Erwartungen in römischer Zeit durch den Eindruck des römischen Imperiums wachgehalten wurden, in dem man damals den Anfang der Erfüllung dieser Weissagung mit Grausen gewahren mochte; so ist doch anderseits die *ἄνομος*-Erwartung älter als das römische Weltreich: keiner der Züge in diesem Bilde erinnert charakteristisch an dasselbe, die Vergötterung der Herrscher war längst vor dem Cäsarencult im Orient zu Hause. Dazu sehen wir grade im II Thessalonicherbriefe eine Form der Tradition vom Antichrist, die sich deutlich von dem politischen Ausgange dieses eschatologischen Bildes abwendet.

Nun ist auch hier die Möglichkeit offen zu halten, dass solche

---

1) I Joh 2 18 22 4 3 II 7.

2) Ap Joh 13 redet von zwei Wesen, die beiden andern Stellen von einem; I Joh hat den Namen *ὁ ἀντίχριστος*, II Thess *ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ὁ ἄνομος* etc.

Tradition durch einzelne grosse zeitgeschichtliche Ereignisse aufs neue belebt und in ihrer Form alteriert worden sei. Diese Annahme ist indess methodischer Weise nur dann statthaft, wenn wirklich deutliche Anspielungen an bestimmte Ereignisse oder Personen im vorliegenden Text hervorträten. Davon kann aber nicht die Rede sein. Weder auf Caligula [1]), der daran dachte, sein Bild im Tempel aufzustellen [2]), aber nicht in eigener Person sich in den Tempel zu setzen, noch auf den wiederkehrenden Nero [3]) finden sich irgendwie sichere Andeutungen. Demnach sind die ‚zeitgeschichtlichen' Deutungen [4]) des ἄνομος völlig verfehlt.

Wir haben hier ein jüdisch-christliches Dogma, das aus der Geschichte der religiösen Reflexion zu verstehen ist, und sehr mittelbar aus der Geschichte der Cäsaren.

Auch das Neue, das die Thessalonicher jetzt durch den Brief erfahren 6, macht keineswegs zeitgeschichtliche Deutung notwendig.

Die Vorstellung von κατέχων und κατέχον ist uns sonst nicht bezeugt. Indess besitzen wir einige nähere und entferntere Parallelen. Die himmlischen oder höllischen Mächte, die in der Endzeit auftreten sollen, sind nach jüdischem Glauben schon jetzt vorhanden; auf die Frage, warum sie dann aber in der Gegenwart noch nicht ‚sich offenbarten', antwortet die Reflexion, es müsse irgend etwas da sein, was sie einstweilen zurückhielte.

Die furchtbaren Heuschrecken Abaddons sind schon gegenwärtig vorhanden, in der Abyssus; aber sie können nicht heraus, denn der Schlund der Abyssus ist verschlossen; und erst, wenn er aufgeschlossen wird, kommen sie über die Erde Ap Joh 9 1f. Oder die vier Engel, die ein Drittel der Menschen töten sollen, sind schon ‚bereit', am grossen Strome Euphrat; aber sie

1) Spitta 497 ff, Zahn Apok Stud in Zeitsch für kirchl Wisssch ft 1885 p 572. 2) Schürer I 421 ff.

3) Schmiedel 41 f. In παρουσία 8 liegt natürlich nicht, wie Schmiedel will, ein ‚Wiederkommen' angedeutet; παρουσία ist nur dann ein Wiedererscheinen, wenn im Zusammenhange (etwa wie bei Ap Joh 17 8) von einem früheren Erscheinen die Rede war; das ist hier indess nicht der Fall.

4) Solche zeitgeschichtliche Erklärungen bei Schmiedel 39 ff.

sind gebunden. Wenn aber die Zeit erfüllt ist, werden ihre Bande gelöst Ap Joh 9 13ff. Ebenso werden die vier Winde, die in der letzten Zeit über Land und Meer Unheil blasen sollen, durch vier Engel ‚gehalten' Ap Joh 7 1ff. ‚In der Pistis Sophia sind an die Pforten der Hölle Engel gesetzt, damit der Drache der Finsternis die Ordnung der Schöpfung störe' [1]). Man darf auch auf die dunkele und abgerissene Tradition von den beiden Zeugen Ap Joh 11 verweisen: das Tier kann erst — das scheint der Sinn von 7 zu sein — aus dem Abgrund kommen, wenn sie ihr Zeugnis vollendet haben.

Dieselbe Anschauung gilt für die letzten ‚1000 Jahre'. Der Drache wird in der Abyssus gebunden, verschlossen und versiegelt, bis er nach Verlauf der 1000 Jahre wieder losgelassen wird Ap Joh 20 3.

Parallel sind ferner die Antworten auf die oft sehnsüchtig aufgeworfene Frage: ‚warum kommt der Messias noch nicht?' [2]). Mannigfache Aufschlüsse belehren über das retardierende Moment: Gottes Langmut oder sein Zorn über die Sünde Israels, oder anderes.

Ganz ähnlich ist die Betrachtung, die II Thess zu Grunde liegt: Die letzte Bosheit, der grosse Bösewicht ist vorhanden, aber noch nicht völlig offenbar geworden. Warum? Es giebt eine Macht, die sich ihnen in den Weg stellt; erst wenn diese beseitigt ist, kann ‚der Abfall' kommen. Es wird durch den Namen ὁ κατέχων angedeutet, dass auch diese Macht wie die Bosheit selbst sich in einer Person darstelle. Weiteres erfahren wir freilich in dieser Stelle nicht, die von den grossen Geheimnissen der Endzeit, ἐν μυστηρίῳ — so wie es sich gehört — redet. Selbstverständlich weiss der Verfasser ganz genau, wer dieser κατέχων sei. Die natürliche Annahme, dass er dieses Wissen durch eine Tradition von κατέχων erhalten hatte, wird gesichert, wenn man beachtet, dass auch ὁ κατέχων als geprägter Name auftritt. Weiter dürfen wir vermuten, dass wie der ἄνομος kaum noch wie ein Mensch auftritt, so auch der κατέχων wol ein himmlisches Wesen sein wird; wir könnten uns dann das

1) Dieterich Abraxas 113. 2) II Pt 3 9, Weber altsynagogale Theologie 335, Eisenmenger II 670ff.

κατέχειν nach Art des Kampfes Michaels gegen den Engel von Persien denken cf Dan 10 13. Schliesslich ist daran zu erinnern, dass die beiden Zeugen von Ap Joh 11 in vielem eine ähnliche Stelle wie der κατέχων einnehmen; sie gehen der Erscheinung Christi voraus, und sie führen mit dem Tiere einen Krieg, in dem sie besiegt und getötet werden; auch in dem Zusammenhange von Ap Joh 11 folgt auf ihren Tod eine Zeit, wo das Tier auf Erden herrscht, bis Gott dem ein Ende macht. In Ap Joh 11 haben wir also eine sehr nahe verwandte Tradition; wir dürften darnach den κατέχων ‚Elias' nennen [1]).

Jedenfalls ist der κατέχων keine geschichtliche Person; weder Aristobul, Bruder des Königs Agrippa I, oder Agrippa selbst, die bei Caligula gegen die Errichtung seines Bildes vorstellig wurden [2]), noch der römische Staat oder Kaiser Galba [3]), der die Wiederkunft Neros aufgehalten haben soll. Aristobul oder Herodes Agrippa sind doch ein wenig zu winzig, um den Antichrist hemmen zu können, den nachher Christus vernichtet! Und Galba hemmt nicht die Wiederkunft, die ‚Offenbarung' Neros; er würde höchstens mit ihm kämpfen, nachdem Nero wiederum aufgetreten ist. Diese ‚zeitgeschichtlichen' Exegesen, die so willkürlich sind, dass sie sich beinahe der Widerlegung entziehen, kann man nur unter der Bedingung entschuldigen, dass eine ‚zeitgeschichtliche' Deutung die einzige Möglichkeit einer Erklärung zu sein schien [4]); sie fallen sofort, sobald ein anderer Weg der Lösung gezeigt wird. Damit sind auch alle literarkritischen Resultate [5]), die man aus solchen Deutungen gezogen hat oder ziehen könnte, ohne weiteres widerlegt.

Ich komme zu einer neuen Gattung: man findet Ereignisse der letzten Vergangenheit in allgemein gehaltenen oder phantastisch ausgeschmückten Visionen.

---

1) Hiermit ist natürlich nur die Art, wie man sich den κατέχων zu denken habe, erklärt; aber noch nicht der Ursprung dieser Vorstellung aufgehellt. Auch diese Vorstellung wird im letzten Grunde aus der Mythologie kommen.

2) Spitta 499. 3) Schmiedel 42 f.

4) Schmiedel 39: ‚Nur die zeitgeschichtliche Deutung hat wissenschaftliches Recht'. 5) Schmiedel 10, Spitta 500.

So bezieht man die vier apokalyptischen Reiter cap 6 gewöhnlich [1]) auf bestimmte, bereits geschehene Kriege, Hungersnöte und Pestilenzen [2]). Nun ist der Ursprung der Vision deutlich; es sind die vier Reiter des Sacharia [3]), die hier eschatologisch aufgefasst werden: sie sind bestimmt, die letzten schweren Nöte über die Erde zu bringen. Die Farbe ihrer Rosse ist, so gut es gieng, mit den bestimmten Plagen combiniert, die eine andere Tradition [4]) an die Hand gab. So ist das Gesicht als eine Combination zweier apokalyptischer Stoffe zu verstehen. Wenn dabei Einzelheiten für uns vielleicht unklar bleiben, zB Vers 2 in seiner gegenwärtigen Gestalt und die bestimmte Angabe 6c, so ist auf eine Vorgeschichte der Vision zurückzuschliessen, aus der sich das gegenwärtig Zusammenhangslose oder Unverständliche erklärt [5]). — Die ‚zeitgeschichtliche' Exegese hat es an dieser Stelle recht bequem gehabt: die Schilderung der Plagen ist allgemein genug; und es dürfte so leicht keine Zeit geben, in der nicht irgendwo im weiten römischen Reiche ein Krieg, eine Pest oder eine Hungersnot gewesen wäre. Will man also die Vision vielleicht auf die Zeit des Claudius [6]) oder vielleicht die des Nero [7]) oder irgend eine andere beziehen, so wird man bei einigem Suchen in den Historikern die notwendigen Kriege, Pestilenzen und Hungersnöte sicherlich finden. Es war zB zwischen 40 und 50 ein Miswachs [8]), aber auch eine Teuerung

1) Renan Antichrist 307 f, Erbes 39 ff, Völter Entstehung^2 55 ff, Problem 94, Holtzmann Comm^2 328 f.

2) Sehr abweichend sind die Meinungen über den ersten Reiter; eine methodische Untersuchung wird davon auszugehen haben, dass derselbe nach dem Zusammenhang die erste Plage über die Erde bringt, eine Plage, die den folgenden natürlich analog zu denken ist, und dass er ebenso wie die übrigen Reiter, die Engel des Krieges und der Teuerung, Tod und Hades nicht eine geschichtliche Grösse, sondern ein himmlisches Wesen darstellt. Wenn sich von hier aus keine klare Deutung aller Züge des Bildes gewinnen lässt, so ist die Möglichkeit zu erwägen, ob der gegenwärtige Text schon nicht mehr ganz einfach sei, sondern durch irgend welche Geschichte die gegenwärtige complicierte Gestalt erhalten habe.

3) 1 sff 6 iff. 4) Jer 21 7 14 12 etc.

5) Die zeitgeschichtliche Erklärung wird abgelehnt de Wette^2 70 ff, Bleek 112, Ewald 170 ff, Pfleiderer 325. 6) Spitta 294 ff.

7) die gewöhnliche Meinung. 8) Völter Entstehung^1 42 ff.

in der zweiten Hälfte der Regierung Neros [1]), ‚ausserordentlich gross' war die Teuerung im Jahre 68 [2]); man kann auch daran denken, dass 61/62 in Britannien eine Hungersnot herrschte, oder dass die Reiter der Parther 62 wegen einer vorangegangenen Heuschreckennot Mangel litten, oder dass die jüdischen Priester, denen der Hohepriester Ananus die Zehnten mit Gewalt wegnahm, hungern mussten [3]). — Eine Pest war in Asien 60/61 [4]), in Rom 65 [5]); will man das Gesicht auf die Zeit des Claudius beziehen, so macht die Pest auch keine Schwierigkeit [6]). — Kriege sind ja eigentlich immer geführt, Partherkriege, oder der grosse britannische Aufstand 61 oder die jüdische Erhebung [7]) oder eine gefürchtete Rebellion Galliens oder Asiens [8]) oder, was man sonst will. Schliesslich sind ja auch bei dem Sikarierwesen in Palästina Menschen durch das Schwert umgekommen [8]). Solche Erklärungen schliessen einander natürlich nicht aus; sie treten im Gegenteil gewöhnlich combiniert auf. — Einige Schwierigkeit machen nur die wilden Tiere s. Völter [9]) deutet sie auf die Bestien der Arena; Erbes [10]) hält eine allegorische Erklärung für möglich: vierhundert unschuldige Sklaven des Pedanius Secundus wurden 62 in Rom abgeschlachtet: Italien erzog nicht mehr Menschen, sondern wilde Tiere! — Alle diese Erklärungen unterscheiden sich von einander nur in dem Grade der Willkür [11]); ein wirklicher Beweis, der sich natürlich auf eine deutliche und charakteristische Ähnlichkeit zwischen bestimmten Zeitereignissen und der Schilderung des Gesichtes stützen müsste, ist von niemandem gegeben und bei keiner der Erklärungen möglich. Demnach ist die zeitgeschichtliche Erklärung der vier Reiter als gescheitert zu betrachten.

Während bei diesen Erklärungen der Fehler darin bestand, dass man sich erlaubt hat, ohne Beweis unbestimmte Schilderungen auf bestimmte Ereignisse zu deuten, so entsteht ein

---

1) Völter Entstehung² 55ff. 2) Renan 308. 3) Erbes 40. 4) Erbes 41. 5) Völter Entstehung² 55ff. 6) Spitta 294ff. 7) Renan 307. 8) Erbes 39ff. 9) Entstehung² 55ff. 10) 41.

11) Besonders willkürlich ist die zeitgeschichtliche Deutung der wilden Tiere, die nach den prophetischen Vorbildern selbstverständlich als eine Landplage gedacht sind.

andersartiger Fehler, wenn man so stark phantastische, ganz concret lautende Stücke wie das Gesicht von den sieben Schalen ‚zeitgeschichtlich' versteht. Da soll sich die Verfinsterung des Reiches des Tieres 16 10 auf den die Sonne verdunkelnden Aschenregen beim Ausbruch des Vesuv 79 beziehen [1]). Aber der Text redet von einer Verfinsterung im ganzen römischen Reiche, dagegen sagt er nichts von einem Vulcan oder einem Aschenregen. Oder das Sterben der Fische im Meere 16 3 wird auf dasselbe Ereignis gedeutet; aber 16 3 sterben ja die Fische, weil das Meer zu Blut wird usw. Man darf sich, auch wenn man auf die Genauigkeit zeitgeschichtlicher Exegesen nicht viel hält, doch darüber wundern, dass solche Deutungen überhaupt möglich sind.

Bei diesen Erklärungen ist die stillschweigende Voraussetzung, die, soweit ich sehe, von allen Forschern geteilt wird, dass in der Ap Joh überhaupt Tatsachen der letzten Vergangenheit oder der Gegenwart nicht nur vorkommen könnten, sondern nach der Analogie des Daniel auch vorkommen müssten. Dem sind aber die Beobachtungen entgegenzuhalten, die oben [2]) für einen concreten Fall angestellt worden sind und hier verallgemeinert werden müssen. Die Vision enthält ihrer Natur nach nur Unbekanntes; die Prophezeiung nur Zukünftiges; Gegenwärtiges nur, soweit es zum Verständnis des Zukunftsbildes schlechterdings unerlässlich ist.

Wenn der Seher — wie man es sich gewöhnlich [3]) vorstellt — mit diesen Schilderungen die Absicht verband, aus den Zeichen der Zeit die Nähe des Endes zu beweisen, so musste er entweder auf ältere, bekannte Weissagungen hinweisen und dann seinerseits die Argumentation hinzufügen: so erkennet ihr denn, dass der erste Teil jener Weissagungen erfüllt ist; ihr aber, die ihr alles dieses sehet, hebet eure Häupter empor und wisset: eure Erlösung steht vor der Thür [4]). So hat der Apokalyptiker jedenfalls nicht geschrieben. — Oder, wenn er das

1) Erbes 179.

2) p 186—192. 3) Holtzmann Commentar² 295, Einleitung³ 414, Völter Entstehung² 2 usw. 4) nach Luc 21 31 Mt 24 33.

schon Erfüllte noch einmal als Weissagung aussprechen wollte, so musste er fingieren, aus einer früheren Zeit, ehe alles dies erfüllt war, zu schreiben, dh er musste seiner Schrift den Namen eines alten Gottesmannes geben. Denn dass ein Zeitgenosse Vergangenes prophezeit, ist ebenso unerhört wie völlig zwecklos: wie darf Der Glauben erwarten, der Dinge weissagt, die jedermann kennt! Die Forscher also, die in der Ap Joh solche Schilderungen der Vergangenheit annehmen, hätten zugleich die Forderung aufstellen müssen, dass jene ‚Weissagungen' ursprünglich unter einem alten Pseudonym geschrieben seien; dazu ist von niemanden der Versuch gemacht. Man hat sich bei dem sehr oberflächlich betrachteten Beispiele des Daniel beruhigt, ohne darauf zu achten, dass Daniel und Ap Joh hier gerade in dem charakteristischen Punkte auseinandergehen, dass in jener Schrift ein alter Seher, in der Apokalypse aber ein christlicher Zeitgenosse reden will.

Hieraus ergiebt sich also, dass es in der Ap Joh überhaupt keine Schilderungen der Vergangenheit geben kann, sofern man nicht von dem betreffenden Stücke annehmen darf, dass es aus einer, ihrerseits unter einem alten Pseudonym geschriebenen Apokalypse in unser neutestamentliches Buch gekommen sei.

Sehr sparsam ist in der ‚zeitgeschichtlichen' Erklärung eine fünfte Klasse vertreten, welche die apokalyptische Schilderung oder einen einzelnen Zug darin allegorisch auslegt. Diese Seltenheit allegorischer Erklärungen erklärt sich aus dem allgemeinen Zuge evangelischer historischer Wissenschaft, die auch im AT die allegorische Deutung bis auf wenige, schwächliche und wol bald verschwindende Reste — die sogenannten ‚typischen' Erklärungen — ausgerottet hat und speciell in der Ap Joh von Anfang an im bewussten Gegensatz gegen die bisherige ‚kirchliche', allegorisch deutende Erklärung aufgetreten ist [1]). Principielle Klarheit ist freilich auch hier für die Ap Joh noch immer nicht erreicht. Das beweisen einzelne allegorische Erklärungen, die noch immer wieder auftreten.

So werden zB die Zeichen des sechsten Siegels — die Erde

1) cf aber auch p 234.

erbebt, Sonne und Mond verlieren ihr Licht, die Sterne fallen vom Himmel, der Himmel rollt auf — als eine allegorische Beschreibung der ‚im Jahre 68 mit Neros Untergang über das Römerreich hereingebrochenen, anscheinend tötlichen Krise‘ [1]) aufgefasst. Solche Erklärung verstösst gegen den ausserhalb der Ap Joh allgemein anerkannten Grundsatz historischer Exegese, dass nur dasjenige Schriftstück allegorisch ausgelegt werden darf, welches diese Erklärung deutlich selber fordert. Da nun die Hungersnot, der Krieg, die Pest der ersten Siegel im eigentlichen Sinne genommen werden müssen und auch von allen Modernen so genommen werden, so ist es unerlaubt, beim sechsten Siegel plötzlich die allegorische Erklärung anzuwenden [2]). Dazu wissen wir ausdrücklich, dass solche Zeichen am Himmel nach jüdisch-christlicher Eschatologie dem Ende vorausgehen zB Luc 21 25. Schliesslich ist die Deutung grade auf Neros Tod durch nichts im Texte nahegelegt.

Noch willkürlicher ist es natürlich, wenn man aus einer ganzen Schilderung nur einen einzigen Zug herausnimmt und allegorisch versteht; so die oben [3]) mitgeteilte Deutung der wilden Tiere 6 8 auf das vertierte römische Volk. So, wenn man den ersten der vier Reiter als den Partherkönig Vologaeses erklärt [4]).

Innerhalb der Ap Joh nehmen cap 13 und cap 17 (nebst ihren stofflichen Zusammenhängen) eine besondere Stellung ein; sie erfüllen die oben aufgestellte Bedingung, denn sie wollen Allegorieen geben und zwar Allegorieen auf die (Gegenwart und) Zukunft einer geschichtlichen Grösse. Das erste Tier cap 13 ist das römische Reich, das Weib auf dem Tiere cap 17

---

1) Beyschlag Stud und Krit 1888 p 133.

2) Wenn moderne Exegeten die Engel der Teuerung, des Krieges usw als ‚allegorische Figuren‘ (Düsterdieck[4] 250) fassen, so verraten sie dadurch nur, dass sie den jüdisch-christlichen Glauben, solche Plagen würden durch Engel bewirkt, nicht mehr verstehen; in Wirklichkeit ist der Engel des Krieges ebensowenig eine ‚allegorische Figur‘ wie der Engel des Abgrundes 9 11, der Engel des Feuers 14 18 etc etc.

3) p 227.

4) Völter Entstehung[2] 55 Problem 92, Erbes 38f, Holtzmann Comm[2] 329, cf oben p 226 A 2.

die Stadt Rom. Hier also ist die zeitgeschichtliche und zwar die allegorische Erklärung notwendig gefordert ebenso wie in Dan 7 f Henoch 85 ff IV Esra 11 f etc.

Diese Capitel, die für den Zusammenhang dieser Untersuchungen nicht nur aus Gründen der Methode, sondern zugleich ihrem Inhalt nach wertvoll sind, werden nachher ausführlich behandelt werden. Ich rede demnach hier nur über die Art, sie zu erklären. Damit, dass in ihnen allegorisch-zeitgeschichtliche Deutung gefordert wird, darf natürlich nicht der Willkür, die alles in allem finden kann, Thür und Thor geöffnet sein. Vielmehr ist die Aufgabe historischer Exegese auch hier keine andere als die, den ursprünglichen Intentionen des Verfassers gerecht zu werden; wenn derselbe seine Gedanken also nicht mit klaren Worten ausgesprochen, sondern vielmehr in Allegorieen versteckt hat, so hat sich der Exeget bei der Deutung ganz besonderer Vorsicht zu befleissigen. Nun ist zB für cap 13 unbestreitbar, dass ein Teil desselben — für den Verfasser natürlich die Hauptsache — von der Zukunft handelt, und dass es stark von apokalyptischer Tradition abhängig ist. Damit ist gegeben, dass nicht das ganze Capitel, sondern nur einzelne Züge desselben auf Zeitereignisse gedeutet werden dürfen.

Das Aufsteigen des ersten Tieres aus den Meere ist ein auch im Buche Daniel auftretender Zug [1]). Zeitgeschichtliche Deutung ist hier also zur Erklärung des Ursprunges des Zuges nicht notwendig, sicherlich aber nur dann erlaubt, wenn wirklich eine schlagende Ähnlichkeit constatiert werden kann. Völter [2]) sah in dem aus dem Meere aufsteigenden Tiere eine Allegorie auf Kaiser Hadrian: in dem Namen Hadrian habe man eine Beziehung auf das Adriameer gefunden Orac Sib 5_{47} 8_{52} 10_{163} ff — aber von solchen Wortspiel ist doch hier schlechterdings keine Rede —; ferner sei der Kaiser auf seiner Reise 129 vom Meer her nach Kleinasien gekommen — aber die Apokalypse

1) Dan 7 2 cf auch IV Esra 11 1.

2) Entstehung^2 72 f. In der ersten Auflage p 23 fand Völter darin eine Anspielung auf Antoninus Pius, der als Kaiser auch den Namen Hadrian führte. Jetzt, Problem 205 ff, deutet er das Tier auf Domitian, wobei er die Anspielung auf die Adria aufgegeben hat.

sagt kein Wort davon, dass das Tier auf Reisen sei, und wenn man das Tier überhaupt von einem römischen Kaiser, nicht von dem römischen Weltreich, deutet, so darf man in seinem Heraufsteigen aus dem Meere nur die Art seiner Thronbesteigung und nicht ein beliebiges Ereignis aus seiner Regierung abgebildet sehen.

Spitta[1]) sieht in dem Tiere eine Allegorie auf Caligula und erklärt so die 13 2a beschriebene Gestalt: ‚jene groteske Zusammenschweissung von Teilen des Pardels, Bären und Löwen zu einem Ungeheuer passe in der Tat auf keinen der fraglichen Herrscher besser als auf Caligula', den auch Sueton ein monstrum nenne. Aber wenn man die wahnsinnige Bizarrerie eines Herrschers allegorisch schildern will, ist es dann auch nur einigermassen verständlich geredet, wenn man von ihm sagt: er habe Bärenfüsse und Löwenrachen gehabt und sei im übrigen einem Pardel ähnlich gewesen? Spitta weiss natürlich auch, dass diese Züge im Daniel ein Analogon haben; aber warum dann annehmen, dass sie etwas anders sind als ein Stück apokalyptischer Tradition?

Es mag sein, dass zu der Schilderung von dem Stempel, den die Anbeter des Tieres auf Hand und Stirn nehmen, irgend ein Ärgernis, das damals die Gemüter der Frommen aufregte, Anlass gegeben hat. Aber wie darf man behaupten, es sei damit die jüdische Kopfsteuer gemeint, und da Domitian dieselbe zum ersten Male hart und grausam eingetrieben habe, so sei das Orakel unter Domitian zu setzen[2])? Ist es denn wirklich für das Bezahlen einer Steuer ein deutliches Bild, dass man einen Stempel auf Hand und Stirn bekommt? Und übrigens ist ja die Kopfsteuer den Juden schon von Vespasian auferlegt.

So lange die Erklärer dieses Capitels nicht strengere Methoden befolgen, wird auch die gegenwärtige Situation dauern, dass man das Capitel auf die Zeit bald des Caligula, bald des Nero, bald des Galba, bald des Vespasian, bald des Domitian, bald des Trajan, bald des Hadrian, bald des Antoninus Pius[3]) deutet, wobei

1) p 368.

2) P Schmidt Composition der Offenbarung Joh 47.

3) cf die Übersichten bei Holtzmann Einleitung[3] 416, Commentar[2] 299f 303 und im Folgenden.

eigentlich alle Erklärungen ungefähr mit derselben ‚Methode' arbeiten und daher auch ungefähr denselben Wert haben.

Ziehen wir das Facit: gegenüber der vielgestaltigen, überall aber an Willkür und Ungenauigkeit sich gleichbleibenden herkömmlichen Erklärungsart ist dringend die Forderung grösserer Accuratesse und strengerer Methode zu erheben. Wird diese Forderung erfüllt, so ergiebt sich: abgesehen von einzelnen Stücken in cap 13 und 17 (und ihren Zusammenhängen) bewährt sich keine einzige zeitgeschichtliche Exegese. Das bedeutet: die zeitgeschichtliche Erklärung ist bankerott, der weit überwiegenden Summe der Passiva stehen als Activa nur gewisse Stücke in cap 13 und 17 gegenüber. Damit ist gegeben, dass alle chronologischen Ansetzungen und Quellenhypothesen, die sich auf solche ‚zeitgeschichtlichen' Erklärungen stützen, so weit sie nicht durch die obigen Ausführungen ohne weiteres hinfallen, jedenfalls einer neuen methodischen Durchsicht bedürfen. Denn von Scheidung und chronologischer Fixierung der Quellen kann natürlich erst dann geredet werden, wenn die Methode, die zu untersuchende Schrift zu verstehen, einigermassen gesichert ist. An vielen Stellen unserer Untersuchungen hat sich uns als beiläufiges Resultat ergeben, dass die traditionsgeschichtliche Erklärung berufen ist, die zeitgeschichtliche in Zukunft zu ersetzen; die Anwendung dieser neuen Erklärung auf die Apokalypse behalte ich mir für eine andere Stelle vor.

Anderseits erscheint es mir als eine Pflicht der Pietät, ausdrücklich hinzuzufügen, dass die zeitgeschichtliche Exegese das grosse Verdienst hat, mit den bis dahin herrschenden kirchlichen Erklärungen endgültig gebrochen und damit ein künftiges historisches Verständnis der Apokalypse vorbereitet zu haben. Diese Exegese hat einmal wirklich das Recht besessen, sich als ‚die wissenschaftliche' Exegese der Apokalypse zu bezeichnen und wird eine bedeutende Stelle in der Geschichte der evangelischen Forschung behalten, auch wenn sie sich nicht als ihr letztes Wort erweisen sollte.

Während die ‚zeitgeschichtliche' Exegese sich dem Inhalte nach, den sie in der Apokalypse findet, von der bis dahin herrschenden kirchengeschichtlichen stark unterscheidet, hat sie sich anderseits in der Form der Erklärung von derselben nicht

deutlich losgemacht: vielmehr hat man hüben wie drüben den Eindruck, dass die Apokalypse uneigentlich rede, und dass ihre Visionen nicht, so wie sie lauten, genommen, sondern irgendwie gedeutet werden müssten. In dieser Beziehung ist die ‚zeitgeschichtliche' Methode als letzte Nachwirkung der kirchlichen allegorischen Erklärung aufzufassen; es liegt eine ununterbrochene Kette von exegetischer Tradition bis auf den heutigen Tag vor. Diese Erwägung dient dazu, die Existenz einer so veralteten Methode zu begreifen, zugleich aber, die Unmöglichkeit derselben für die gegenwärtige historische Forschung zu erweisen.

In diesen Zusammenhang der ‚zeitgeschichtlichen' Exegese muss man auch die oben besprochene christliche Exegese von Ap Joh 12 stellen, um sie zu verstehen und dann um so sicherer zu widerlegen.

Sie ist eine zeitgeschichtliche Exegese: sie deutet das Capitel auf Ereignisse der Zeit des Sehers, Geburt und Himmelfahrt Christi und die Flucht nach Pella; genauer ist sie eine zeitgeschichtlich-allegorische Erklärung, gehört also zu einer seltener vertretenen Gattung dieser Exegese.

Alle die oben nachgewiesenen Fehler, die bei Aufstellung dieser Exegese gemacht sind, haben in der methodologischen Auseinandersetzung eine Fülle von Parallelen erhalten. Das Vorurteil, die Ap Joh könne auch — nicht pseudonyme — Schilderungen der Vergangenheit enthalten, bestimmt nicht nur die Exegese von cap 12, sondern auch andere Abschnitte. Dass die Vision selbst und das zeitgeschichtliche Ereignis, das dazu in irgend einem Verhältnis stehen soll, durchaus nicht gut zusammenstimmen, sondern höchstens gewisse äusserliche Ähnlichkeit haben, ist ebenso wie an cap 12 auch an allen andern Beispielen gezeigt worden.

Ebenso ist die völlig unstatthafte, weil ganz uncontrolierbare Vermischung des Zeitgeschichtlichen und des ‚Phantastischen', die cap 12 besonders bei der Flucht des Weibes hervortritt, in der zeitgeschichtlichen Exegese fast die Regel.

Alle diese Einzelfehler waren von dem principiellen Fehler jener Erklärung abzuleiten, dass sie als Werk eines einzelnen Schriftstellers aufgefasst hat, was in Wirklichkeit aus einer Ge-

schichte der Tradition zu verstehen war. Ebenso steht es auch Ap Joh 12. Einen Stoff, den der christliche Verfasser aus der jüdischen Literatur genommen, und dem er nur wenige Worte hinzugefügt hat, hat man als sein originelles Werk behandelt.

In einzelnen finde ich nicht, dass die christliche Deutung von Ap Joh 12 methodisch verwerflicher wäre, als irgend eine andere der oben besprochenen oder der sonst aufgestellten. Vielmehr hat diese wenigstens die Entschuldigung für sich, dass sie — so lange christliche Abfassung des Capitels als selbstverständlich galt — die einzig mögliche Deutung zu sein schien, und dass sie in den allegorisierenden Zusätzen des christlichen Überarbeiters einen Rechtstitel zu haben glaubte.

3. Ap Joh 12 ist nicht jüdischen Ursprungs.

Eine andere Erklärung dafür, dass noch gegenwärtig eine christliche Deutung des Capitels möglich ist, liegt darin, dass es auch unter der Voraussetzung jüdischen Ursprunges nicht begriffen werden kann.

Zwar eine Reihe der oben besprochenen Schwierigkeiten, die uns die Annahme christlicher Entstehung des Capitels unmöglich machten, fallen dann ohne weiteres fort: vom Standpunkt des Judentums ist es völlig begreiflich, dass die Geburt des Messias nach der siebenten Posaune erwartet wird [1]); und auch das Übrige, was auf christlichem Boden einfach undenkbar war: dass der Christus im Himmel geboren, dass er als Kind vor dem Drachen zu Gottes Thron gerettet wird, um erst als erwachsener Mann auf Erden zu erscheinen [2]), alles dieses ist auf jüdischem Standpunkt wenigstens nicht unmöglich. Aber damit ist das Capitel noch keineswegs erklärt; es erhebt sich nun die Aufgabe, den Ursprung der ganzen Conception, auch dieses Messiasbildes, und die vielen so merkwürdigen Einzelheiten des Capitels von jüdischen Voraussetzungen aus zu verstehen [3]).

1) cf p 197. 2) cf p 173—181.

3) Überall da, wo man die Unzulänglichkeit einer Tradition er-

Die Vertreter jüdischer Abfassung haben dieser Aufgabe, mehr oder weniger vollständig, nachzukommen versucht. Vischer und Pfleiderer geben eine Erklärung einzelner Hauptpunkte, Spitta eine systematische Exegese; dabei constatiert Vischer mit einer Nüchternheit, die dem glücklichen Entdecker jüdischer Bestandteile in der Apokalypse zum besondern Ruhme gereicht, dass sich einzelne Züge des Capitels auch jetzt noch der Deutung entziehen [1]), während Spitta und Pfleiderer mit der Annahme jüdischen Ursprungs alle Schwierigkeiten überwunden zu haben glauben [2]).

Alle drei Erklärer stimmen in der Behauptung überein, dass der Abschnitt nicht ‚zeitgeschichtlich' verstanden werden dürfe [3]). Natürlich; das Capitel handelt von lauter himmlischen, aussermenschlichen Grössen und Vorgängen — ein Umstand, der von Anfang an jede zeitgeschichtliche Erklärung hätte ausschliessen sollen; ausgenommen ist dabei nur die Verfolgung der ‚Übrigen' 17, die vielleicht eine historische Begebenheit oder Situation andeuten könnte.

Da nun die Einzelexegesen, die von den drei Genannten gegeben werden, zum grössten Teile dieselben sind, die auch auf dem Standpunkte christlicher Abfassung auftreten, jedenfalls aber dieselbe Methode der Erklärung auf beiden Seiten herrscht, so ist es erlaubt, ihre Erklärungen als Beispiele dafür anzusehen, wie man gegenwärtig die nicht ‚zeitgeschichtlich' zu verstehenden Abschnitte zu deuten pflegt. Ich lasse mich daher

kannt hat, entsteht die von jedermann in der Theorie anerkannte, aber in der Praxis durchaus nicht immer ins Auge gefasste Aufgabe, ein Richtigeres an die Stelle der Tradition zu setzen, und dies neu erkannte Positive in den geschichtlichen Zusammenhang, in den es gehört, einzureihen. Wer zB die Erzählungen der Genesis für Sagen oder auch nur für sagenhaft hält, hat die Pflicht, der Entstehung der Sagen oder sagenhaften Züge nachzugehen dh die Geschichte der Genesissagen zu untersuchen. Wenn die Kritik, dh die Prüfung der Tradition, nicht vielfach auf die Bestreitung der Tradition sich beschränkt hätte, würde sie sich den Namen der ‚negativen' Kritik nicht, oder wenigstens nicht mit Recht, zugezogen haben.

1) p 30. 2) Pfleiderer 332.

3) Pfleiderer 331: ‚nur ideale Bilder ohne geschichtlichen Grund' cf Spitta 361.

zugleich durch ein allgemeineres Interesse leiten und ergänze die oben gegebenen methodologischen Erörterungen, wenn ich einige dieser Erklärungen und besonders ihre Methode ausführlicher bespreche.

Das Capitel wird — das scheint der gegenwärtigen Forschung das Natürliche zu sein — als eine freie Composition des Verfassers aufgefasst. Da zu derselben aber nicht zeitgeschichtliche Ereignisse die Veranlassung gegeben haben sollen, und anderseits die Bilder der Apokalypse doch nicht einfach aus der Luft gegriffen sein können, so sucht und findet man die Anregung, durch welche die Phantasie des Verfassers in Bewegung gesetzt worden sei, im AT: in ‚Anlehnung' an das AT seien die apokalyptischen Bilder entstanden. Demnach besteht die Erklärung solcher Partieen der Apokalypse gewöhnlich darin, dass man die alttestamentlichen Stellen nachweist, an welche der Apokalyptiker im einzelnen Falle ‚angeknüpft' habe. Dabei hält man offen, dass der Verfasser das so gewonnene ‚phantastische' Material zur Illustration von Gedanken verwandt habe, die man aus ihrer bunten Einkleidung herauszulesen versucht. Nach dieser ‚Anlehnungs'-Methode werden von der modernen Exegese alle nicht zeitgeschichlich gedeuteten Abschnitte verstanden. Dieselbe Methode herrscht freilich noch auf viel weiterem Gebiete: in der Auslegung der Apokalypse ist sie auch auf ‚kirchlichem' Standpunkte gebräuchlich [1]); auch im übrigen NT wird sie vielfach zur Erklärung einzelner Stellen und ganzer Gedankenreihen verwandt.

Hiernach stellt man sich also die Entstehung von Ap Joh 12 so vor: der Verfasser habe eine Fülle von einzelnen Bildern im AT vorgefunden, seine eigene Arbeit aber habe darin bestanden, dies Übernommene phantastisch weiterzuführen und zu einem seine Ideen illustrierenden Mosaikbilde zusammenzustellen [2]).

1) Kliefoth und Hengstenberg legen in dieser Beziehung nicht wesentlich anders aus als etwa de Wette, Düsterdieck oder Holtzmann cf die unten angeführten Beispiele.

2) Nach derselben Methode hat Dillmann das Buch Henoch erklärt. Dillmann ist überzeugt, ‚dass alle ‚die Lehren der Weisheit', welche er [Henoch] in seinem Buche giebt, auf exegetischen Forschungen in den Bibelbüchern ruhen' XIV cf p XV.

Nun bedarf die hohe Bedeutung des AT für das nachkanonische Judentum wie für das älteste Christentum, speciell für die Apokalyptik keiner Untersuchung; ist doch die Apokalyptik überhaupt nur unter der Voraussetzung, dass die Prophetie vorangegangen, zu begreifen, und auch im einzelnen leuchten bei sehr vielen apokalyptischen Bildern die prophetischen Originale, nach denen sie angelegt sind, deutlich genug hindurch. Dabei ist der Fall nicht selten, dass in einer apokalyptischen Vision eine Fülle von alttestamentlichen Reminiscenzen zusammengewoben erscheinen; lehrreiche Beispiele solcher Schriftstellerei sind Ap Joh 4, die Scene im Himmel, und cap 18, das Gericht über die grosse Hure.

So sicher nun auch dieser Einfluss des AT auf die Apokalypse ist, so fragt es sich doch, wie weit er auf die einzelnen Teile derselben sich erstreckt, und wie er psychologisch vorzustellen ist.

Man ist vielfach geneigt, alles in der Apokalypse als alttestamentlichen Nachklang zu erklären und für jede apokalyptische Aussage die alttestamentliche Urstelle zu suchen, wie man denn überhaupt den Einfluss des AT auf das Judentum und das Urchristentum vielfach — soweit ich sehen kann — sehr überschätzt. Diesem Irrtum, der seinen protestantischen Ursprung nicht verleugnen kann, ist entgegenzuhalten, dass selbstverständlicher Weise das älteste Christentum, aber auch das Judentum lebendige Religionen sind, mit selbstständigen religiösen Bedürfnissen, in denen ein Buch zwar viel, aber nicht alles bedeutet. Grade das Lebenskräftige, geschichtlich-Wirksame, dh das Bedeutsame in ihnen, so sehr es auch durch die Lektüre der ‚Schrift' genährt oder wenigstens beeinflusst sein mag, hat seinen letzten Grund nie in dem Buche, sondern in den Personen, ihren Erfahrungen und Erlebnissen, und in der Geschichte, in der sie wurzeln. So ist auch die jüdisch-christliche Apokalyptik mehr als nur eine Alttestamentliches fortsetzende Epigonenbewegung. Der Hinweis auf den jüdischen Glauben an die Auferstehung, an die Hölle, an ein ewiges Leben im Himmel, — Überzeugungen, die nicht alttestamentlich, aber auch nicht einmal aus dem AT organisch hervorgewachsen sind[1]) — genügt, um zu zeigen, dass in der jüdischen Apokalyptik neben dem aus

1) cf im Folgenden.

dem AT Ererbten eschatologische Anschauungen stehen, die dem AT gegenüber von hoher Originalität sind. Es folgt für die Methode der Apokalypsenerklärung, dass es durchaus nicht geboten ist, die Einzelheiten überall aus dem AT zu verstehen, sondern dass wir mit der Möglichkeit eigentümlich-jüdischer, dem AT gegenüber selbstständigen Traditionen zu rechnen haben.

Aber auch da, wo sicher alttestamentlicher Einfluss vorliegt, ist es notwendig, über die Art, wie das AT gewirkt hat, klar zu sehen. Dem Gelehrten unserer Zeit scheint vielleicht das Natürliche zu sein, den Apokalyptiker sich nach seinem eigenen Vorbilde so vorzustellen, dass er neben seinen Manuscript die Bibel liegen gehabt habe, um in ihr nach Bedürfnis hin und her zu blättern; wobei man vielleicht die Möglichkeit, dass er aus dem Gedächtnis citiert habe, zugeben mag. Schon in diesem Falle direkter Abhängigkeit vom AT hat man zwischen mannigfachen Arten zu unterscheiden: dem wörtlichen Citat, der Übernahme des Gedankens, der Benutzung des Motivs, der Anspielung, der Exegese, der Weiterausführung, der Combination mit andern Stellen usw. Dazu kommt noch die Möglichkeit, dass das AT an einzelnen Stellen nur indirekt eingewirkt habe: der Schriftsteller kann von einer Tradition, die ihrerseits aus dem AT entstanden war, abhängig sein. Die herkömmliche Exegese redet — auch ausserhalb der Apokalypse — in solchen Fällen ganz gewöhnlich von ‚Anlehnung' oder ‚Anknüpfung' [1]), dh sie begnügt sich mit der Beobachtung alttestamentlichen Einflusses, ohne die Art desselben sich genauer zu vorzustellen. — Von diesen Arten direkter oder indirekter Abhängigkeit vom AT hat man deutlich die Fälle zu unterscheiden, in denen der Verfasser eine schon im AT auftretende Überlieferung niederschreibt, ohne desshalb vom AT abhängig zu sein. Jedenfalls muss gefordert werden, dass da, wo die Herkunft eines apokalyptischen Zuges aus einer bestimmten alttestamentlichen Stelle behauptet wird, wirklich, wenn nicht deutliche Berührung im Wortlaut, so doch wenigstens frappante Übereinstimmung im Gedanken vorliegt,

1) Der gegenwärtig in der neutestamentlichen Theologie ausgedehnte Gebrauch dieser Worte ist gefährlich, weil er der Oberflächlichkeit in der Beobachtung Vorschub leistet; er wäre darnach am besten ganz aufzugeben.

und dass solche Entstehung des apokalyptischen Bildes aus Nachahmung des AT innerlich wahrscheinlich erscheint [1]).

Prüfen wir nach diesen Forderungen die von Spitta, Pfleiderer und Vischer zu cap 12 aufgestellten Exegesen.

Die Worte des Verses 2, das Weib schreie in den Schmerzen der Geburt, sollen nach Spitta [2]) eine ‚Anlehnung an den Ausdruck Micha 4_{10}' [3]) sein, wo ja auch wirklich vom Geschrei des gebärenden Israel gesprochen wird [4]). Aber die Geburtsschmerzen Israels sind in der Michastelle bildlich gemeint: wie eine Gebärerin soll Israel schreien. Das Schreien der Gebärerin ist ein Bild für die ängstlichen Rufe, die der durch plötzliches Unglück Überfallene ausstösst. Demnach ist zwischen der Michastelle, die Zions Angst mit Geburtsschmerzen vergleicht, und der Apokalypse, nach der das Weib wirklich in den Wehen liegt, ein grosser Unterschied. Wie kommt man nun zu der Behauptung, dass grade diese Michastelle der Ap Joh zu Grunde liege? Ist das Bild von den Wehen so selten, dass dadurch die beiden Stellen als innerlich zusammengehörig erscheinen? Durchaus nicht; dies Bild ist im AT sehr geläufig. — Oder ist vielleicht die Anwendung dieses Bildes auf Israel für Micha 4_{10} charakteristisch? Auch Jer 4_{31} 22_{23} LXX sprechen, natürlich bildlich, von Wehen Israels. — Oder ist der Ausdruck in beiden Stellen frappant ähnlich? Eine irgendwie charakteristische Ähnlichkeit tritt nicht hervor. — So entbehrt also die Beziehung auf Micha 4_{10} jeglicher Begründung.

---

1) Wie oberflächlich es oft mit den ‚Anknüpfungen' genommen wird, zeigt Völters Beispiel, der Entstehung² 109ff 138f 160f 176 die alttestamentlichen Stellen nennt, die in der Apokalypse ‚benützt' 161 seien; in den ‚Zusätzen und Berichtigungen' aber eingesteht, dass er in die Stellenverzeichnisse nicht bloss solche aufgenommen habe, von denen die Apokalypse abhängig sei, sondern auch solche, in denen irgend eine Ähnlichkeit mit der Apokalypse zu constatieren sei. Diese Verwechselung von ‚Anknüpfungspunkten' und Parallelen findet man in den Commentaren zu Ap Joh nicht selten.

2) Spitta 352.

3) Micha 4_9: Weshalb schreist du denn so laut? . . . . . Wehen haben dich erfasst wie bei der Gebärerin. $_{10}$ Winde dich und kreisse, Tochter Zion, wie die Gebärerin.

4) ebenso schon Hengstenberg I 598, Völter Entstehung² 62, Problem 149 f, Holtzmann Commentar² 339, Erbes 4.

Ausser Micha 4 10 soll hier ‚Anknüpfung' an Stellen wie Jes 54 1ff [1]) vorliegen, wo von dem Kreissen und Gebären Israels die Rede ist. Die Stelle ist besonders unglücklich gewählt, denn hier heisst es ja: dass Israel zahlreiche Söhne bekommen werde, obwol sie nicht geboren und gekreisst habe! Übrigens erscheint die Auffassung von Ländern und Städten als Müttern ihrer Einwohner — so dass die Poesie ihnen ein Kreissen und Gebären zuschreiben mag — im AT als so selbstverständlich, und ist noch in später Zeit so geläufig [2]), dass es vergebens aufgewandte Mühe sein würde, die bestimmte alttestamentliche Stelle zu suchen, aus welcher der Apokalyptiker diese Vorstellung geschöpft habe. Schliesslich aber kommt hinzu, dass in der Ap Joh eine ganz andersartige Vorstellung vorliegt: das himmlische Zion kommt Ap Joh 12 2 nicht als Mutter der Israeliten, sondern als Mutter des Christus in Betracht [3]).

Man mag zugeben, dass die citierten Stellen eine gewisse Ähnlichkeit mit Ap Joh 12 2 haben; aber keine grössere Ähnlichkeit, als die vielen anderen Stellen, auf die andere Exegeten geraten haben. Redet doch auch Jes 66 7—9 [4]) von Zions Kreissen und Gebären, freilich nicht von der Geburt des Christus. Oder Micha 5 1ff [5]) und — was hier zu bestreiten nicht der Ort ist — auch Jes 7 14 [6]) mögen von der Geburt des verheissenen Königs handeln, nennen aber jedenfalls nicht Zion als seine Mutter. Oder Jer 4 31 30 6 49 24 Hos 13 13 [7]) Jes 26 17 [8]) verwenden das Bild der Geburtswehen, während in Ap Joh 12 die Wehen nicht als Bild, sondern als wirkliche Tatsache auftreten. Die meiste Ähnlichkeit bietet noch das von Völter [9]) herangezogene Protevangelium, Gen 3 14—16, wo ‚von den Geburtsnöten des Weibes, weiter von

1) ebenso Düsterdieck [4] 416. 2) Gal 4 26.

3) Spitta citiert eine dritte Stelle aus Sohar zu Ex 21 22, ‚wo das schwangere Weib auf Israel gedeutet wird, der Mann, welcher das Weib stösst, so dass ihre Frucht abgeht, auf Sammael und die abgegangene Frucht auf die Gemeinde des Exils' 352. Aber diese Allegorie redet nicht vom Messias, ist also nicht eine Parallele zu Ap Joh 12.

4) Düsterdieck [4] 416, Völter Problem 480, Holtzmann Handcomm [2] 339, Erbes 4. 5) Düsterdieck [4] 416.

6) Völter Problem 480. 7) Hengstenberg I 598.

8) Hengstenberg I 598, Holtzmann Handcommentar [2] 339, Völter Problem 480. 9) Problem 150.

ihrem Samen, namentlich aber von der Schlange und der tötlichen Feindschaft, die zwischen ihr und dem Weibe und ihrem Samen bestehen soll, die Rede' ist. Aber wer darf sich unterfangen, zu behaupten, der Verfasser habe die Genesisstelle wirklich vor Augen gehabt! Denn grösser als die Ähnlichkeiten sind doch die Unterschiede [1]). In allen diesen Stellen, die übrigens mit Leichtigkeit noch vermehrt werden könnten, bleibt die für die Ap Joh charakteristische Zusammenstellung des himmlischen Zions und des Christus als Mutter und Kind ohne jede Analogie. Und die Frage, warum dem Weibe grade in diesem Zusammenhange besonders qualvolle Wehen zugeschrieben werden, kann aus alttestamentlicher Anknüpfung nicht beantwortet werden. Sollte also wirklich eine der genannten Stellen dem Verfasser von Ap Joh 12 vorgeschwebt haben, so hätte doch seine Phantasie sie so charakteristisch verändert wiedergegeben, dass es für uns eine durchaus unlösbare Aufgabe wäre, den Ausgangspunkt für den völlig uncontrolierbaren Flug seiner Phantasie zu bestimmen. Es entsteht also hier eine Schwierigkeit, ganz verwandt derjenigen, die wir für die eigentlich zeitgeschichtlichen Erklärungen gefunden haben, bei denen auch schliesslich der Hauptaccent auf die Phantasie des Schriftstellers fallen musste [2]).

Der Drache, der vor dem schwangeren Weibe steht, wirft mit seinem Schwanze ein Drittel der Sterne vom Himmel auf die Erde. Dieser Zug ist als ganzer und in seinen Einzelheiten in der biblischen Literatur so eigentümlich, dass er besonderer Erwägung bedarf. Spitta bringt zur Erklärung desselben einen ganzen Schwarm alttestamentlicher Stellen heran [3]). Das Herab-

1) Dort ein himmlisches Weib, hier die Stammmutter der Menschheit; dort Feindschaft des Drachen gegen das Kind, hier Kampf zwischen Schlangensamen und Weibessamen; der Drache ein Ungeheuer der Tiefe, der תנין dagegen im gegenwärtigen Berichte der Ahnherr des Schlangengeschlechts usw usw.

2) cf p 183f 203 216.

3) Die Häufung solcher ‚Anknüpfungspunkte' ist überhaupt für die ganze Methode charakteristisch. Man würde nicht auf so viele Stellen hin und her raten, wenn man mit strengerer Methode nicht nach etwelchen Parallelen, sondern nach der die Sache zureichend erklärenden Grundstelle suchte. Völter Entstehung [2] erklärte das Capitel aus alttestament-

fallen der Sterne erscheine auch sonst, neben anderen Himmelserscheinungen, als ein Zeichen des Endes Jes 34 4 Joel 2 10 3 4 Am 8 9 [1]); indess hier kommt es sicher nicht als ‚Zeichen der unmittelbar bevorstehenden Parusie' in Betracht, der Christus ist ja noch nicht einmal geboren. Ap Joh 12 4 hat also mit solchen *σημεῖα τοῦ αἰῶνος* nichts gemein. — Spitta fügt hinzu, dass jenes ‚Herabwerfen der Sterne vom Himmel vielleicht seinen nächsten Anlass in Dan 8 10 habe, wo das kleine Horn bis an den Himmel wächst und Sterne herabstösst' [2]). Die Verwandtschaft beider Stellen ist deutlich; aber die Schilderung der Ap Joh, der Drache habe die Sterne mit dem Schwanze heruntergezogen, ist so viel anschaulicher als die fast unvorstellbare des Daniel, dass es methodisch sehr bedenklich erscheint, Ap Joh hierin als das Secundäre anzusehen [3]). — Schliesslich bringt Spitta noch eine dritte Vorstellung herbei, die ‚sicher mit zu dem Zustandekommen des visionären Bildes beigetragen' habe; es ist die vom Leviathan, dem Drachen, der nach Spitta Sonnen- und Mondfinsternis bewirkt Job 3 8 26 13 Jes 27 1, der *δράκων* und *ὄφις* heisst, und dem auch Ψ 74 14 mehrere Häupter zugeschrieben werden [4]). Wiederum ist die Verwandtschaft des apokalyptischen Drachen mit solchen Wesen des Volksglaubens [5]) anzuerkennen; damit aber ist noch keineswegs erwiesen, dass

lichen Nachklängen und ein wenig Zeitgeschichte, ohne dass ihm eine Lücke in der Erklärung zu bleiben schien; in seiner neuesten Publikation nimmt er die Christologie Cerinths hinzu; nachträglich ist er dann durch Dieterich noch auf den ähnlichen Apollomythus aufmerksam geworden, den er nun zu allen andern Erklärungen unbefangen hinzufügt, ohne zu sehen, dass sie sich unter einander ausschliessen. In diesen Dingen macht es die Menge nicht. 1) Spitta 302.

2) so auch Bleek 274 Ewald 243 Züllig II 209 Hengstenberg I 604 Holtzmann Handcomm [2] 340. Völter Problem 480 fügt noch Jes 14 13 f hinzu.

3) Diese Art der Betrachtung mag allerdings den Literarkritikern einigermassen ketzerisch klingen; Ap Joh ist doch literarisch um vieles jünger als Daniel, also, wenn verwandt, doch jedenfalls von Daniel abhängig? Die Frage wird im Folgenden beantwortet werden.

4) Züllig II 194 210 erinnert noch an Jer 51 34 Ez 29 3 5 Jes 51 9; Hengstenberg I 602 citiert Ψ 74 13 f Jes 27 1 Jer 51 34 Ez 29 3 f; andere anderes. 5) Dass Leviathan auch Job 3 8 nichts mit Sonnenfinsternis zu tun hat, ist oben p 59 A 1 gezeigt worden.

der Verfasser der Ap Joh jene volkstümlichen Vorstellungen aufgenommen und für seine Zwecke verwandt habe, noch weniger freilich, dass er sie einfach aus dem Buche Job — so scheint sich Spitta [1]) den Hergang vorzustellen — abgeschrieben habe. Denn weder lassen sich die Einzelheiten des Verses wirklich als Weiterausführungen jener alttestamentlichen Vorstellung erklären — wie kam der Verfasser auf die so merkwürdigen Züge, dass der Drache ein Drittel der Sterne mit dem Schwanze heruntergepeitscht habe? —, noch ist die Einordnung des Zuges in den Zusammenhang aus dem AT begreiflich — dass der Teufel den Christus verschlingen will, versteht man ja; aber was haben ihm die Sterne getan? [2]) und war es denn für den Apokalyptiker so selbstverständlich, den Satan und den alten ‚Sonnenfinsternisdrachen' gleichzusetzen? Auf diese Fragen giebt es wie oben p 242 keine andere Antwort als die Zuflucht zu der unberechenbaren Phantasie [3]) des Apokalyptikers. Man gestehe also lieber ein, dass man, obwol man gewisse verwandte Vorstellungen aufweisen könne, doch eine ausreichende Erklärung des Verses nicht zu bieten vermöge.

Dass dem Auftreten des Messias seine Geburt und seine sofortige Flüchtung zu Gott voraufgehen, soll sich nach Vischer [4]) aus gelehrter Combination verschiedener Schriftstellen erklären: nach den einen werde der Messias aus Davids Geschlecht, also auf Erden geboren, nach den anderen werde seine Ankunft als eine plötzliche vorgestellt; nach Daniel erscheine der Menschensohn, den man auf den Messias bezogen habe, auf den Wolken

1) Spitta 353 Z 9—11 von unten.

2) Man darf nicht mit Spitta 354 169, um die Feindschaft des Drachen gegen die Sterne begreiflich zu machen, ‚die Heere im Himmel', die den Christus bei seiner Parusie begleiten 19 14, den Sternen gleichsetzen und die Schilderung als eine Nachahmung von Jud 5 20 ansehen. Die himmlischen Krieger 19 14 auf weissen Rossen haben, wenigstens für den Apokalyptiker, nichts mit Sternen gemein.

3) so findet Düsterdieck [4] 393 in dem Texte nicht einen ‚bestimmt bezüglichen prophetischen Gedanken', sondern ‚nur den sprechenden Zug eines poetischen Gemäldes'. Man glaube doch nicht, mit dem Wort ‚poetisch' alle Fragen erledigt zu haben.

4) p 26

des Himmels, komme also vom Himmel her. Alle diese Vorstellungen seien hier zu einem Gesammtbilde vereinigt, wonach der Messias zuerst auf Erden geboren, dann in die Verborgenheit und zwar die des Himmels entrückt werde, um schliesslich vom Himmel her plötzlich hervorzutreten.

Diese Construction setzt für Ap Joh 12 die Geburt des Christus auf Erden voraus, fällt also, nachdem diese Voraussetzung als falsch erwiesen ist [1]). Aber auch abgesehen von diesem Irrtum in einer Einzelheit ist die ganze Construction methodisch verfehlt. Denn einerseits wäre die Behauptung, dieser Teil des Capitels ruhe auf combinierten Bibelstellen, nur dann berechtigt, wenn der Text erkennbare Hindeutungen auf solche Stellen enthielte; von solchen Anspielungen ist aber keine Rede. Vielmehr widerspricht der Text dem Sinne der angenommenen Bibelstellen durchaus: die Geburt des Christus aus Davids Geschlecht wird weder ausdrücklich angegeben noch auch stillschweigend vorausgesetzt, auch ist die Mutter des Christus kein irdisches, sondern ein himmlisches Weib. Anderseits müsste der Text, wenn er wirklich auf die angegebene Weise entstanden wäre, die Spuren gelehrter Reflexion an sich tragen; aber auch diese unerlässliche Forderung wird keineswegs erfüllt. Der an charakteristischen Einzelheiten so überaus reiche Text ist sicherlich kein Product grübelnder Schriftgelehrsamkeit; und der Zweck des Abschnittes ist nicht der theoretische, verschiedene christologische Dogmen zu combinieren, sondern der praktische, zur Hoffnung und zur Geduld zu ermahnen [2]). — Demnach ist Vischers Vermutung völlig haltlos; und die Frage, wie der so eigentümliche Glaube entstanden sei, dass der Christus sofort nach seiner Geburt vor des Drachen Nachstellung zu Gott entrückt werde, bleibt nach wie vor ohne Antwort.

Der Kampf Michaels mit dem Drachen Ap Joh 12^{7} soll nach Spitta [3]) ‚Anknüpfungspunkte' in volkstümlichen Vorstellungen haben; als Beweis werden Stellen angeführt, wo als Vorzeichen grosser Ereignisse und auch des Weltendes unter anderen portenta auch Scharen kämpfender Männer in den

1) p 176. 2) cf p 180.
3) p 358f, darnach Holtzmann^{2} 340.

Wolken erscheinen [1]). Aber mit solchen Vorzeichen hat der Streit Michaels nur den einen Zug gemein, dass es sich auch bei ihm um einen Kampf im Himmel handelt; alles Übrige ist verschieden. Demnach vermag man ebensowenig zu beweisen, dass der Apokalyptiker solche portenta im Auge gehabt habe, wie dass er an den Dan 12 1 angedeuteten Kampf Michaels [2]) oder an den Streit Satans und Michaels um die Leiche Mosis [3]) oder etwa an Sach 3 [4]) oder an den Sturz der abgefallenen Engel [5]) gedacht habe.

Auch die merkwürdige Schilderung von der Flucht des Weibes 12 13—16 macht dieser ‚Anlehnungs'methode keine Schwierigkeiten. Nach Spitta [6]) soll der Verfasser Züge benutzen, ‚die offenbar der Errettung Israels aus Ägypten entnommen sind' [7]).

Wie dem Weibe die Flügel des grossen Adlers zur Flucht in die Wüste gegeben wurden 14, so sei auch Israel nach Ex 19 4 Dt 32 11 durch die Wüste auf Adlersfittigen getragen [8]). Aber

---

1) zB Orac Sib III 804 *ἐν νεφελῇ δ' ὄψεσθε μάχην πεζῶν τε καὶ ἱππέων.* 2) de Wette [2] 121. 3) Ewald 244.

4) Züllig II 211 combiniert Dan 12 1 und Sach 3, Völter Problem 480f nimmt zu beiden noch Henoch 40 7 54 6 hinzu. — Dagegen ist das merkwürdige Wort Luc 10 18, das Ewald 244 und Hengstenberg I 620 citieren, wirklich der apokalyptischen Darstellung nahe verwandt, ohne dass freilich die Art der Verwandtschaft deutlich wäre.

5) Düsterdieck [4] 401. 6) p 361.

7) so die meisten modernen Exegeten, zB Kliefoth II 47, Düsterdieck [4] 410, Züllig II 210. Bleek 276 erinnert an die Wüstenwanderung Israels und fügt noch die Eliasgeschichte I Reg 17 5ff und die Flucht der Mutter des Herrn nach Ägypten hinzu. De Wette [2] 120 acceptiert alle drei Erklärungen und bringt seinerseits hinzu: es sei nicht ganz unangemessen, an die Zurückgezogenheit von der Welt und die Weltentsagung oder an die Herzenseinsamkeit und Seelenruhe oder an die Wallfahrt durch die Wüste des Lebens zu denken. Hengstenberg I 609f citiert die Exodus- und die Eliasgeschichte wie die obigen, dazu Weissagungen wie Hos 2 14 Ez 20 34—38 Jer 31 1 2, ferner die ‚Wüstenführung' Jesu (bei der Versuchungsgeschichte) und schliesslich noch die Flucht der Eltern Jesu nach Ägypten. Auch die zeitgeschichtlichen Erklärer wie Ewald 246 nehmen für Einzelheiten das Hereinspielen alttestamentlicher Nachklänge an cf p 184.

8) so fast alle modernen Exegeten, von denen einige ausserdem

der Ausdruck ‚die beiden Flügel des grossen Adlers wurden dem Weibe gegeben' ist sicherlich nicht Anspielung an eine alttestamentliche Stelle, in der etwa Jahve mit einem Adler verglichen würde, sondern setzt vielmehr eine ganz bestimmte, dem Leser bekannte Vorstellung vom ‚grossen Adler' voraus [1]), eine Vorstellung, die vielleicht in Ap Joh 8 13, aber sicher in keiner der citierten Stellen des AT wiederkehrt.

Ferner wie Israel nach Ψ 78 24 105 40 mit Himmelsbrot gespeist worden, so werde auch das Weib in der Wüste, offenbar durch Engel, ernährt [2]). Indess da in der Wüste nichts Essbares wächst, so hat jeder Erzähler, der seinen Helden in die Wüste gehen lässt, die Pflicht, hinzuzufügen, wovon derselbe sich dort genährt habe zB Mt 3 4 bei Johannes dem Täufer, II Sam 16 2 17 27 ff bei David cf auch Mt 4 11 (Versuchung Jesu), 15 33 (Speisungswunder). Die Sagen erzählen gern von wunderbarer Speisung und Tränkung in der Wüste Gen 21 (Ismael), I Reg 17 2 ff 19 6 (Elias). Dem israelitischen Bauern ist das Wunderbarste am Wüstenzuge, dass Jahve ein so grosses Volk in der unfruchtbaren Steppe erhalten habe zB Jer 2 6; daher das altisraelitische Interesse an den Erzählungen von den Wachteln und dem Manna. Wenn demnach hier ausdrücklich von der Ernährung des Weibes geredet wird, so ist das ein Zug, den der sachkundige Leser in diesem Zusammenhange erwartet, und der sich also aus der Natur der Dinge und nicht aus der Benutzung bestimmter Bibelstellen erklärt.

Ferner wie sich bei Israels Flucht das rote Meer hindernd in den Weg gelegt habe, so speie die Schlange, um das Weib zu ertränken, demselben einen Wasserstrom nach; und wie das Meer wunderbar ausgetrocknet sei, so verschlinge hier die barmherzige Erde den Wasserstrom des Drachen [3]). Aber es erfor-

noch auf Ψ 36 8 (Kliefoth II 47 Düsterdieck [4] 409) Jes 40 31 (Holtzmann Comm [2] 341 Völter Problem 494) oder Ez 17 3 7 (Hengstenberg I 627) verweisen.

1) so schon Bleek 281, der aber — wie es bei einem Literarkritiker selbstverständlich ist — auf ein in einer älteren Schrift gebrauchtes Bild schliesst.

2) so auch Holtzmann Comm [2] 340.

3) Spitta 361; so Bleek 280 Ewald 246 de Wette [2] 124. — Diejenigen, welche die Bezugnahme auf den Durchgang durchs rote Meer ab-

dert doch ein wenig guten Willen, diese Ähnlichkeit zu sehen. In der Auszugsgeschichte handelt es sich um ein Meer, in der Apokalypse um einen Strom; dort wird das Meer gespalten, hier der Strom von der Erde verschlungen. Das Charakteristische der Exodusgeschichte, dass die Kinder Israel trocknen Fusses hindurchzogen, Pharao aber und sein Heer im Meere umkam, fehlt in der Ap Joh. Anderseits das höchst Eigentümliche der Ap Joh, was der ganzen Schilderung die merkwürdige, dem Mythologischen ähnliche Färbung giebt, dass der Drache einen Strom aus seinem Rachen gespieen habe, aber die Erde dem Weibe zu Hülfe gekommen sei, hat in der Auszugserzählung nichts Entsprechendes. Übrig bleibt demnach nur, dass bei einer Flucht in die Wüste dem Verfolgten Wasser entgegentritt, ohne ihn indess definitiv zu hemmen. Diese Ähnlichkeit aber ist kaum charakteristisch genug, um darauf den Schluss, der Apokalyptiker habe die Exodusgeschichte nachgeahmt, bauen zu können.

So zerrinnen fast alle Ähnlichkeiten, die man gefunden zu haben glaubt, unter der Hand; und auch da, wo sich innere Verwandtschaft mit alttestamentlichen Stellen wahrscheinlich

lehnen (Düsterdieck [4] 412 Kliefoth II 54) oder wenigstens — wie fast alle tun — irgendwie ergänzen, denken ihrerseits etwa an Hosea 5 10, wo Wasserfluten den göttlichen Zorn (Holtzmann [2] 341), oder an Stellen, wo sie die Invasion feindlicher Völker (Holtzmann [2] 341), oder an solche wie Ψ 18 5 17 32 6 42 8 124 4, wo sie andringende Gefahren (Düsterdieck [4] 412) darstellen. Kliefoth II 54 erinnert an die vom Gewitterregen in der Wüste plötzlich entstehenden Ströme, die indess vom trocknen Lande bald wieder eingesogen werden; Züllig II 215 meint, dass ‚der Dichter bei dieser seiner Erfindung' das Wasserauswerfen des Walfisches vor Augen gehabt haben möge; Beck 221 denkt an die Seeschlangen, welche auf vorüberfahrende Schiffe oft eine grosse Menge Wasser ergiessen. Oder man erinnert an die Vorstellung vom Leviathan als Wasserungeheuer Ez 29 3ff 32 2ff Ψ 74 14 (so auch Spitta 361 Holtzmann [2] 341 Völter Problem 494) oder an Jes 43 1 f (de Wette [2] 124 Züllig II 215). — Für das Öffnen des Erdenmundes citiert man Gen 4 11 (Züllig II 214 f) oder Num 16 31 f (Ewald 246 Düsterdieck [4] 411 Holtzmann [2] 341) oder Jes 5 13 (Ewald 246) usw usw. — Man sieht, an der Menge fehlt es auch hier nicht, um so mehr an der Stringenz des Beweises, dass der Apokalyptiker auch nur eine einzige der genannten Stellen oder Anschauungen wirklich im Auge gehabt habe.

machen liess, war diese nicht derartig, dass eine literarische Abhängigkeit des Apokalyptikers von ihnen erwiesen werden konnte. Dieser durchgehende Dissensus aber, in dem wir uns den besprochenen Aufstellungen gegenüber befanden, hat seine letzte Ursache in einer Meinungsverschiedenheit über die anzuwendende Methode. Während es die herkömmliche Exegese für erlaubt hält, jede mehr oder weniger ähnliche alttestamentliche Parallele eines apokalyptischen Zuges ohne weiteres als dessen Grundstelle aufzufassen, wonach man mit Leichtigkeit jeden beliebigen orientalischen Text, zB jede synoptische Erzählung als eine Ausspinnung alttestamentlicher Motive erklären könnte, haben wir die Forderung strengerer Methode erhoben [1]) und gefunden, dass die herkömmlichen Erklärungen, nach dieser Methode beurteilt, sämmtlich ungenügend sind. So ist also das Resultat, dass die Einzelheiten des Capitels nicht aus dem AT verstanden werden können.

Ebenso protestiert gegen solche Erklärung aus dem AT der Charakter des ganzen Abschnitts. Derartige, aus Anspielungen und Nachklängen zusammengesetzte Capitel tragen der Natur der Sache nach ihren Mosaikcharakter deutlich an der Stirn. Man vergleiche die Beispiele cap 4 und cap 18; in beiden Capiteln stehen die einzelnen übernommenen Stücke, Punkt für Punkt, neben einander. So ist es auch nicht zufällig, dass beide Capitel nicht Erzählungen, sondern Schilderungen sind; denn der Stil der Erzählung erfordert straffere Geschlossenheit als der der Schilderung; aus übernommenen Einzelheiten eine Schilderung zu bilden ist nicht schwer, aus ihnen eine Erzählung zu gestalten fast unmöglich, jedenfalls sehr schwierig. Ganz andersartig aber als cap 4 und 18 ist cap 12: hier haben wir eine im ganzen wol zusammenhängende Erzählung, die also viel mehr wie eine einheitliche Conception, als wie eine Zusammensetzung aus vielen von hier und dort herbeigeholten Einzelheiten aussieht.

Nun glaubt man freilich, organisierende Momente, durch welche die Einzelheiten zur Einheit geworden seien, im Capitel

1) ebenso gegenüber der zeitgeschichtlichen Erklärung cf p 216. Die ‚strengere' Methode ist oben p 239 f skizziert worden.

nachweisen zu können. Man behauptet hier und in ähnlichen Fällen, der Verfasser habe das aus dem AT geschöpfte Material zur Illustration von ‚Gedanken' benutzt. Es ist freilich auffallend, wie selten die Exegeten der Gegenwart solche ‚Ideen' erwähnen, von denen man doch bei den Vertretern der älteren Generation, zB Bleek, Düsterdieck und Beyschlag noch manches lesen konnte; die Neueren begnügen sich gewöhnlich, alttestamentliche Parallelen aufzusuchen, und glauben, damit alles Nötige getan zu haben. So Spitta zu unserm Capitel. Pfleiderer hat wenigstens in der Flucht des Weibes die Darstellung eines Gedankens gefunden: ‚die Herrlichkeit der unvergänglichen Theokratie sei zwar für kurze Zeit verschwunden, aber doch nur verborgen, um bald wieder zur siegreichen Erscheinung zu kommen' [1]). Zugegeben, dass man sich bei jener Erzählung dies oder ähnliches auf jüdischem Standpunkte zu denken vermöge und auch wol gedacht habe; aber eine ganz andere Frage ist, ob sie von Anfang an als Illustration dieser Idee gemeint sei. Diese Frage dürfte in solchen oder ähnlichen Fällen nur dann bejaht werden, wenn sich die Einzelheiten der Erzählung unschwer als eine Allegorie des angegebenen Gedanken begreifen liessen. Das ist hier indess keineswegs der Fall. Hätte der Apokalyptiker wirklich jene Idee darstellen wollen, so hätte er vielleicht auf das Bild eines in die Wüste fliehenden Weibes kommen können; aber die übrigen so charakteristischen Einzelzüge haben zu dem Gedanken, den das Ganze ausdrücken soll, gar keine Beziehung [2]).

Der methodische Fehler, der auch hier wieder im Hintergrunde liegt, ist nicht so selten. Nicht anders ist es, wenn Bleek [3]) von den Plagen cap 6—11 und cap 16 meint, sie seien durchaus nicht ‚als Ankündigung von einzelnen Ereignissen gemeint, welche sich in dieser Reihenfolge begeben würden, sondern nur mehr als allgemeine Bilder zur Bezeichnung der schwersten Zeiten für die Welt' vor der Wiederkunft des Herrn;

1) Pfleiderer 331 f. ‚Die Erhaltung der Kirche unter dem Kreuze' Hengstenberg I 609, ähnlich Bleek 280 etc.

2) Dies wird ausdrücklich zugegeben von Bleek 280: das Einzelne in dieser Schilderung sei nicht ‚als besondere Gedanken ausdrückend zu urgieren'. 3) Bleek 107.

indess wenn der Apokalyptiker nicht mehr zu sagen hatte, als dass vor dem jüngsten Gerichte noch einige sehr schwere Plagen, unbestimmt welche, kommen würden, so hätte er das vielleicht ein weniger einfacher ausdrücken können. Ebenso sieht Beyschlag [1]) in dem Sturze des Drachen die Überwindung des Bösen durch die ‚Siegesmacht der ewigen Liebe, wie sie sich im Blute Christi offenbart hat'; aber ist wirklich Michael die gegebene Personifikation für die ‚ewige Liebesmacht', und warum schweigt der Verfasser von dem, was doch die Macht der Liebe viel besser darstellt, von Christi Kreuze? So steht eine Exegese, die ohne die notwendige Vorsicht nach den ‚Gedanken' des Apokalyptikers sucht, in der dringenden Gefahr, aus seinen Bildern ‚Ideen' herauszulesen, die entweder in ihrer abstrakten Gedankenblässe in so schreiender Discrepanz zu der bunten Fülle des apokalyptischen Bildes stehen oder jedenfalls von so andersartiger Haltung sind, dass sich schwer begreifen lässt, wie der Apokalyptiker, um diese Ideen auszumalen, gerade zu solchen Schilderungen gekommen sei.

Noch entschiedener aber spricht gegen solche Auffassungen des Capitels die innere Unmöglichkeit des Bildes, das man dann consequenter Weise von der Schriftstellerei des Verfassers entwerfen müsste. Denn wenn der Apokalyptiker wirklich ein Stück wie cap 12 aus alttestamentlichen Reminiscenzen, vielleicht zur Illustration gewisser ‚Wahrheiten' componiert hätte, so würde — das bedarf bei dem grossen Abstande jener alttestamentlichen Stellen und jener Ideen von dem Capitel selbst keines Beweises — das eigentliche schöpferische Moment, das diese Darstellung hervorgebracht hat, die Phantasie des Verfassers gewesen sein; er hätte in völlig selbstständiger Weise, indem er seiner Phantasie aufs freieste die Zügel schiessen liess, ein letztlich doch vollkommen Neues geschaffen. Wir haben bereits mehrfach für die ‚zeitgeschichtlichen' Stücke dasselbe Resultat gefunden [2]), ein

1) Stud und Krit 1888 p 111, ähnlich Düsterdieck[4] 400: ‚Überwindung des Satans durch Christum',

2) Oben ist ausgeführt, dass diejenigen Forscher, welche der Phantasie des Apokalyptikers einen so weiten Spielraum zu lassen gezwungen

Resultat, das auch von der modernen Exegese ohne Bedenken anerkannt wird. Man hört sehr viel von der ‚Phantasie' des ‚Dichters' [1]) reden, von seiner ‚geistigen Freiheit' [2]), von der ‚grossen Selbstständigkeit' [3]), mit der er die alttestamentlichen Stellen und die zeitgeschichtlichen Verhältnisse umgedichtet habe; man vergleicht die ‚visionäre Phantasie' des Apokalyptikers mit einem Spiegel, in dem das durch AT und Geschichte Gegebene eigentümlich verändert wiedererscheine [4]); man verlangt für die ‚poetische Schönheit' [5]) des Buches, das ein ‚Epos der urchristlichen Hoffnung' [6]) genannt werden könne, ästhetische Schätzung: mit ‚poetischem Takte' müsse man dies Buch lesen, damit man nicht die ‚Dichtersprache des Propheten als nüchterne Prosa' auffasse [7]). In solche Urteile stimmen auch Forscher ein, welche — entgegen dem Strome der modernen Exegese — wirkliche Visionen bei dem Apokalyptiker annehmen; auch Düsterdieck redet (bei den Heuschrecken 9 1 ff!) von dem ‚schönen Spiele seiner geheiligten Phantasie' [8]), und Spittas Exegese unterscheidet sich trotz jener Annahme in nichts von der allgemein herrschenden.

Aber man scheint zu übersehen, wie gefährlich der Boden ist, auf den man sich mit dieser starken Betonung des Moments der dichterischen Phantasie begeben hat. Denn sobald man zugegeben hat, dass der Apokalyptiker in einer ‚sehr poetischen' [9]) Weise ‚phantasiere' [10]), hat man den Glauben, er habe es mit solchen Visionen ‚ernst' [11]) gemeint, aufgegeben. Denn wie soll man es sich psychologisch begreiflich machen, dass ein Mann, der ein Stück wie cap 12 ‚gedichtet' hat, sich selbst habe einreden können, der Messias werde so und nicht anders geboren, und seine Mutter werde so und nicht anders gerettet werden? So würde als ein völlig unausweichlicher Schluss folgen, der Apokalyptiker habe eigentlich an die Wahrheit seiner Worte selbst nicht

---

sind, consequenter Weise auf eine vernünftige Exegese solcher ‚Phantasmagorieen' (Holtzmann Comm ² 343) verzichten müssten cf p 184 f 216 etc.

1) Beyschlag Stud und Krit 1888 p 117 Züllig II 211.
2) Ewald 24. 3) P Schmidt 22. 4) Holtzmann Comm ² 294.
5) Beyschlag Offenbarung 195. 6) id 194.
7) Beyschlag Stud u Krit 1888 p 117.
8) Düsterdieck ⁴ 327; ebenso Beyschlag Offenbarung 181.
9) Bleek 276. 10) de Wette ² 11. 11) id 11.

geglaubt. Wirklich haben Männer wie Bleek de Wette Düsterdieck Beyschlag mehr oder weniger deutlich diese Consequenz gezogen: grosse Partieen der Apokalypse, so hören wir bei ihnen, seien überhaupt nicht als Ankündigungen von einzelnen Ereignissen [1]), ‚als wirklich zu erfüllende Weissagungen' [2]) gemeint; sie seien vielmehr ‚reine Gebilde der poetischen Phantasie' [3]), ‚in freier Phantastik' dargestellt [4]), mit denen es im Grunde nicht ‚Ernst' gewesen sei [5]).

Damit aber hat man — so fürchte ich — das Verständnis der Apokalypse in einem entscheidenden Punkte verloren. Denn das ist ja wol in der Apokalypse das Gewisseste des Gewissen, dass sie ‚Offenbarung' geben und eine treue Bezeugung der Wahrheit sein will: ‚diese Worte sind zuverlässig und wahrhaftig' [6]). Eine Auffassung der Apokalypse, welche dasjenige als ‚visionäre Phantasmagorieen' [7]), als ‚Spiel der Phantasie' [8]) auffasst, was seinerseits mit allem Ernst als Wahrheit auftritt, hat sich eben damit selber gerichtet. So kommen wir also zu dem Schluss: die Apokalypse will Wahrheit geben; sie kann daher nicht zu einem grossen Teile Schöpfungen der Phantasie ihres Verfassers enthalten.

Es ist nicht die Meinung dieser Argumentation, jede Selbstätigkeit der Apokalyptiker auszuschliessen; die Apokalyptiker mögen durch Interpretation, durch Weiterausführung, durch Combination und Disposition den überlieferten Stoff im einzelnen mannigfach vermehrt und verändert haben [9]); aber solche Selbst-

1) Bleek 107. 2) Düsterdieck [4] 412 cf 327.

3) de Wette [2] 11. 4) Beyschlag Offenbarung 187.

5) de Wette [2] 11. Selbst ein Theologe wie Hengstenberg I 441 hat nicht davor zurückgescheut, dem Apokalyptiker eine Willkür zuzutrauen, nach der er den Erzengeln 82 die Zahl 7 oder etwa die Zahl 10 geben konnte, ganz wie es ihm passte. Er ‚schaute' sieben Engel vor Gottes Thron, weil er sie für die folgenden sieben Posaunen brauchte. ‚Wären zehn Posaunen erforderlich, so würde ohne Zweifel der zehn Engel gedacht werden, welche vor Gott stehen'. Wie sich das mit der Behauptung Hengstenbergs vertragen mag, dass die Apokalypse wirkliche Visionen wiedergebe, vermag ich nicht zu sagen.

6) *ὁ μάρτυς ὁ πιστός* Ap Joh 1 5; 19 9 21 5 22 6.

7) Holtzmann Comm [2] 343. 8) Düsterdieck [4] 327.

9) In den Geschichtsvisionen zB ist die allegorische Einkleidung

tätigkeit ist stets in denjenigen Grenzen zu denken, in denen der Glaube des Schriftstellers an die Wahrheit seiner Worte nicht unmöglich gemacht wird. Der eigentliche Stoff der Zukunftserwartungen, an denen sich der gläubige Leser in allen Nöten der Zeit in Hoffnung und Geduld festhalten soll, kann von den Apokalyptikern nicht willkürlich erdichtet sein.

Man wird vielleicht gegen diese Beweisführung das Beispiel der Propheten [1]) einwenden, die doch auch zugleich ‚Dichter' gewesen seien. Nun scheint mir diese Vergleichung der Apokalyptik mit der Prophetie und die beliebte Zusammenfassung beider unter dem Namen der ‚biblischen Weissagung' nicht ungefährlich zu sein [2]), da es sich doch bei beiden im Grunde um sehr verschiedene Dinge handelt, — wo fände sich zB bei einem Jesaias oder selbst bei einem Ezechiel ein Capitel, das nur von ferne Ap Joh 12 ähnlich wäre? Aber in dem Punkte stimmen doch Apokalyptiker und Propheten überein, dass sie beide den Anspruch erheben, Wahrheit zu bringen; man soll ihren Worten glauben, und zwar ohne Abzug glauben. Mag auch die Form der Prophetenreden eine dichterische sein, niemals würde ein Prophet eine Auffassung seiner Worte gebilligt haben, welche einen Teil davon als Dichtung, die gar nicht auf Glauben berechnet sei, eliminiert hätte [3]); geschweige, dass ein solches Überwuchern der Phantasie, wie es die Exegeten in Ap Joh 12 finden, bei den Propheten Analogieen hätte.

Schliesslich gilt die obige Argumentation auch für diejenigen, die den Namen, den die neutestamentliche Apokalypse trägt, und die Form der Zukunftsbilder als Visionen für fingiert halten und daher gegen Schlüsse, die von der unbedingten Wahrhaftigkeit des Apokalyptikers ausgehen, einigermassen mistrauisch sind. Denn hier handelt es sich nicht um die Wahr-

meistens selbstständige Zutat des Apokalyptikers; dagegen ist die Schilderung der Vergangenheit durch die geschichtliche Tradition, die der Zukunft durch die eschatologische Überlieferung gegeben.

1) zB Bleek 142 Beyschlag Offenbarung 181 und oft.

2) cf p 210.

3) ebensowenig etwa wie die Psalmen, obwol Gedichte, deshalb Wahres und Erdichtetes neben einander enthalten.

haftigkeit des Schriftstellers, sondern darum, die Absicht seiner Schrift zu verstehen. Es mag sein, dass der vorangesetzte Name und die Form der Vision Fiktionen sind, die dem Verfasser selbstverständlich und verhältnismässig unschuldig zu sein schienen; aber diese Fiktionen lassen sich psychologisch erklären: er wünschte diesen Bildern, an die er selbst glaubte, auch in den Augen seiner Leser Autorität zu geben. Viel einschneidender aber ist die Frage: woher schöpft er diesen Glauben an den Inhalt seiner ‚Gedichte', wenn er ihn selber frei erfunden hatte? Auf diese Frage giebt es keine Antwort.

Demnach existieren nur zwei Möglichkeiten: die Zukunftsbilder der Apokalypse sind entweder eine referierende Beschreibung des Gesehenen und Gehörten [1]). Hat man aber aus der Art dieser ‚Gesichte' Bedenken geschöpft, an die Wirklichkeit solcher Visionen zu glauben [2]) — und weitaus die meisten modernen Forscher werden diese Bedenken teilen —, so muss man sich nach einer andern Autorität umsehen, die den Apokalyptiker der Wahrheit seiner Bilder versicherte. Diese Autorität kann keine andere sein als — die Tradition.

So erhalten wir das Resultat: Die bisher aufgestellten Erklärungen, die Ap Joh 12 vom jüdischen Standpunkt aus alttestamentlichen Reminiscenzen deuten wollten, sind als gescheitert zu betrachten. Damit aber ist zugleich ein positiver Satz gegeben. Die Voraussetzung jener Exegeten war, dass das Capitel eine freie Composition des Verfassers sei [3]); wir haben gesehen, dass es von dieser Voraussetzung aus nicht verstanden werden kann. So ergiebt sich der Schluss, dass diese Voraussetzung aufzugeben ist. Ap Joh 12 ist also ein Stück der jüdisch-apokalyptischen Tradition. Der Schluss gilt zugleich für eine grosse Zahl anderer Stücke in der Apokalypse.

Zu demselben Resultat führt eine andere Argumentation.

Es giebt gewisse Symptome, an denen man die Codifikation einer Tradition und das selbstständige Werk eines Schriftstellers unterscheiden kann [4]). Die Geschichte, welche ein überlieferter

1) Kliefoth I 137. 2) Weizsäcker Apost Zeitalter ² 488. 3) cf p 237.
4) Über diese Dinge ist bereits in der Kürze im Vorhergehenden

Stoff bereits erfahren hat, ehe er uns in der Schrift begegnet, hat ganz gewöhnlich Spuren hinterlassen, die dem geübten Auge diese seine Vorgeschichte verraten. Es liegt in der Natur der mündlichen Tradition, wenn sie auch noch so zähe von Geschlecht zu Geschlecht geht, dass sie gewissen Veränderungen unterliegt; solche Auslassungen, Zusätze, Verschiebungen, welche spätere Geschlechter an dem alten Stoffe vorgenommen haben, verraten sich in der vorliegenden Codifikation dadurch, dass der Zusammenhang der Erzählung, der einst lückenlos gewesen ist, gegenwärtig irgend welche Unklarheiten oder Sonderbarkeiten aufweist, oder dass einzelne Züge, die zur Zeit ihrer Entstehung ihren guten Sinn gehabt haben, weder aus dem vorliegenden Zusammenhange deutlich sind, noch als allgemein bekannt gelten können, und daher sonderbar abrupt und unverständlich aussehen. Wie man das Alter eines Gemäldes an der Nachdunkelung erkennt, so erkennt man das Alter einer Tradition an solchen ‚Verdunkelungen'. Bei jeder Untersuchung einer Überlieferung ist bei diesen Verdunkelungen einzusetzen; das letzte Ziel der Forschung aber ist, den ursprünglichen Zusammenhang zu reconstruieren und die Gründe seiner Veränderung anzugeben, dh die Geschichte der Tradition zu schreiben.

Beispiele bietet in reicher Fülle die Genesis. In der überlieferten Paradiesesgeschichte ist die Schlange ein Tier, von der das gegenwärtige Schlangengeschlecht abstammt; aber ihre Feindschaft gegen Gott und ihr geheimes Wissen lässt darauf schliessen, dass sie einst mehr als ein Tier gewesen [1]) und — bei der im Monotheismus wurzelnden Abneigung der israelitischen Religion gegen das Mythologische — aus einem Dämon oder einer bösen Gottheit zum Tiere degradiert sei. — In welcher Beziehung der Garten Eden zu Jahve stehe, sagt die gegenwärtige Erzählung nicht, aber die Art, wie Jahves Erscheinen im Garten als selbstverständlich erzählt wird, legt den Schluss nahe, dass dieser Garten in früheren Recensionen Jahves Wohnung gewesen sei, eine Anschauung, an der eine spätere Zeit Anstoss nehmen musste. — Oder die Erzählung von Abrahams Zug

p 6 gehandelt worden. Die dort gegebene Behandlung von Gen 1 p 6 –14 diene zugleich als Beispiel für die hier auseinandergesetzte Methode.

1) cf hierüber p 148.

nach Ägypten Gen 12 10ff berichtet uns nicht, wodurch Pharao eigentlich erfahren habe, welche Sünde er begangen habe; wir haben Parallelen genug, um zu wissen, was ausgefallen ist. Es ist ein Orakel der ägyptischen Zauberer [1]), das die spätere Zeit, die in den heidnischen Gottesmännern nur Betrüger sah, ausgelassen hat. — Reich an Beispielen solcher Verdunkelungen ist Genesis 1.

Untersuchen wir daraufhin Ap Joh 12.

Zunächst einige Fälle, in denen der Zusammenhang gestört ist.

Nachdem der Christusknabe zu Gott gerettet ist, ‚entsteht ein Kampf im Himmel, dass man kämpfte mit dem Drachen' 7. Welchen Zusammenhang diese beiden Ereignisse haben, wird im Texte nicht gesagt; trotzdem ist es, auch wenn man keine grossen Anforderungen an eine solche Erzählung stellen will, fast unumgänglich, dass zwischen beiden einmal eine Verbindung gewesen sei; man wird sich dieselbe so zu denken haben, dass der Drache dem Kinde nachstürzt, dass aber ein himmlisches Heer, um den Knaben zu schützen, dem Drachen entgegentritt. Der Erfolg des Kampfes ist dann, dass nicht nur der Knabe gerettet, sondern dass der Drache sogar aus dem Himmel, in dem er also bisher mächtig war, hinausgeworfen wird. So ist deutlich ein Fortschritt der Handlung gegeben. — Dieser ganze Zusammenhang lässt sich aus dem Texte sehr wol noch erraten, aber auch nur erraten.

Nun ist der Drache gestürzt; trotzdem beginnt er jetzt auf Erden seine schreckliche Herrschaft. Warum geschieht seine Überwindung, auch auf der Erde, nicht sofort durch das himmlische Heer, das ihn herabgeworfen hat, sondern erst nach geraumer Zeit — nach dreiundeinhalb Zeiten — durch den Christus? Diese Fragen, im Zusammenhang der Erzählung notwendig aufzuwerfen, sind um so wichtiger, als die Gläubigen, unter der Herrschaft des Drachen schmachtend, sicherlich nach himmlischer Erlösung sehnsüchtig ausschauen. Auch hier giebt der Text nicht deutlich eine Antwort; aber wieder liegt die Lösung nicht weit. Das himmlische Heer vermochte den Drachen zu stürzen, aber nicht, ihn auf Erden zu bezwingen. Nur

1) ganz analog I Sam 6 2—9.

der Christus ist stark genug, ihn hier endgültig zu bändigen. Warum aber die Zwischenzeit dreiundeinhalb? warum kommt er nicht sogleich? Es muss zwischen cap 12 und 19 etwas geschehen sein, wodurch der Christus die Kraft zum Drachenkampfe bekommt. Da nun cap 12 den Christus als ein schwaches Kind schildert, cap 19 dagegen als einen siegreichen Helden, so ist vorauszusetzen, dass er in der Zwischenzeit zum Manne aufgewachsen sei. Die Erlösung vom Drachen kann erst kommen, wenn der Christus erwachsen ist. — Man beachte, dass diese das Einzelne verbindenden Gedanken, so sicher sie auch der Erzählung ursprünglich zu Grunde liegen, doch im Texte weder ausdrücklich ausgesprochen noch auch nur angedeutet sind.

Das Weib flieht vor dem Drachen in die Wüste 6 13. Warum in die Wüste? Der Text lässt nichts darüber verlauten. Trotzdem ist es uns möglich, den Zug zu deuten: für die Wüste ist charakteristisch, dass sie wasserlos ist, das Weib aber flieht natürlich dorthin, wo sie sich vor dem Verfolger sicher fühlt; wir schliessen also, dass das eigentliche Element des Drachen, in dem er mächtig ist, das Wasser sei. — Diese Combination wird durch die folgende merkwürdige Erzählung, dass der Drache aus seinem Rachen einen Strom ausgespieen habe, den aber die Erde, zur rechten Zeit hülfreich eintretend, verschlungen habe, völlig bestätigt. — Dazu stimmt schliesslich, dass der Drache 20 3 in der Abyssus, dh dem Urocean (תְּהוֹם) gebunden und versiegelt wird; der Zug soll beschreiben, dass er dorthin wieder zurückgebracht wird, wohin er gehört. Seine Herrschaft über die Erde, geschweige denn im Himmel, war widerrechtlich angemasst. — Im Hintergrunde dieser Züge liegt also die Anschauung, dass der Drache ein Wasserungeheuer sei; aber diese Anschauung ist in der Ap Joh selbst nicht mehr enthalten.

Ein zweiter Aufschluss über die Natur des Drachen lässt sich daraus entnehmen, dass er Sterne vom Himmel herunterwirft 4. Dass seine Wut sich grade gegen die Sterne richtet, muss in seinem Wesen begründet sein: er muss ein Ungeheuer der Finsternis sein, das dem Lichte feindlich ist; dazu passt einmal, dass er nach 20 3 zur ἄβυσσος gehört, mit der die Vorstellung von Finsternis — wie bekannt — verbunden ist, anderseits, dass das ihn überwindende Heer vom Himmel auf weissen

Pferden, in weissen Gewändern erscheint 19 13 f [1]) — Weiss ist die Farbe des Lichts.

Demnach ist der Drache ursprünglich ein Wesen der finsteren Wassertiefe gewesen, ohne dass aber diese seine Natur in unserm Texte irgendwie deutlich hervorträte.

Besonders ist der Zusammenhang im Anfange des Capitels lückenhaft. Der erste Teil des Capitels erzählt die vergeblichen Versuche des Drachen, das Kind des Weibes zu verschlingen. Aber der Grund, weshalb der Drache grade diesem Kinde nach dem Leben steht, wird weder ausdrücklich angegeben noch deutlich vorausgesetzt. Dennoch kann auch hier der Zusammenhang aus den zerstreuten Einzelheiten noch mit Sicherheit reconstruiert werden: der Knabe ist bestimmt, dereinst König der Welt zu werden 12 5 16 14 19 12 15 16; gegenwärtig aber herrscht der Drache weit über die Abyssus hinaus: er gebietet über die Könige der ganzen Erde 16 14 19 19 20 3; er hat, als das Kind geboren wird, sogar Macht im Himmel; demnach bekämpft der Drache in dem Kinde den, der ihn einst von Thron und Reich verdrängen soll. Dieses Motiv ist also durch den Zusammenhang gefordert, wird aber im Texte nicht mehr ausdrücklich ausgesprochen.

Völlig fehlt eine Andeutung darüber, woher der Drache von dieser Bestimmung des Kindes schon vor seiner Geburt wisse? Dies Wissen ist keineswegs selbstverständlich; oder vermögen die Himmlischen so wenig, ihre Geheimnisse zu verbergen? cf I Kor 2 6—8. Hier ist also eine Lücke; wir vermissen eine Einleitung, die erzählt haben muss, wie der Drache zu diesem Wissen gekommen ist.

Ebenso sind die, wie es scheint, besonders qualvollen und langwierigen, Geburtsschmerzen des Weibes 2 im Zusammenhange nicht motiviert; zwar mag man ihren Zweck für das Folgende erraten: das Schreien der Gebärerin sollte den Drachen anlocken, die lange Dauer der Wehen ihm Zeit, herbeizukommen, geben. Damit ist indess die Ursache dieser besonders schmerzvollen Wehen nicht erklärt.

Ebenso, wenn ein Leser sich darüber verwundern würde,

1) Ob dieser Zug zu unserer Tradition oder zu der — im Folgenden zu behandelnden — Überlieferung von cap 13 gehört, ist nicht auszumachen, für die Sache freilich gleichgültig; cf weiter im Folgenden.

dass das himmlische Heer seinen künftigen König so wenig beschützt, dass es Mutter und Kind den Attentaten des Drachen aussetzt, so könnte auch hier aus dem Texte keine Antwort gegeben werden.

Das Herunterwerfen der Sterne scheint die Herrschaft des Drachen im Himmel malen zu sollen, ist also der späteren Beschreibung seiner Herrschaft auf Erden 13ff parallel; aber auch dieser Zug entbehrt der deutlichen Motivierung: warum dieser Angriff gegen die Sterne, grade bei der Geburt des Christus? Es scheint, als ob dieser Zug ursprünglich einer anderen Scene der Erzählung angehört habe.

Demnach setzt unser Capitel überhaupt eigentümlich abrupt ein: ein Drache steht vor einem schwangeren Weibe, um ihr Kind im Augenblick der Geburt zu verschlingen. Wir erfahren dabei nicht recht, wer dies Weib sei — erst aus einer Combination von 5 und 17 könnte man vermuten, dass der jüdische Redactor sich darunter Zion vorgestellt habe —, ebensowenig hören wir, wer der Drache sei — erst 9 giebt der Redactor darüber eine ausdrückliche Erklärung. Das Weib ist schwanger; wir hören nicht, von wem. Der Drache befehdet ihr Kind; es wird nicht gesagt, weshalb. Er reisst dabei Sterne vom Himmel; wir erfahren nicht, warum grade bei dieser Gelegenheit. Mutter und Kind sind dabei in grösster Gefahr; wir hören nicht, wie sie in dieselbe kommen konnten. — Das ist nicht die Exposition einer planmässig angelegten, vernünftigen Erzählung; vielmehr beginnt das gegenwärtige Capitel mit einer Scene, die in diesem Zusammenhange ursprünglich nicht die erste gewesen sein kann. Der ursprüngliche Anfang ist verloren [1]).

1) Dazu kommt noch das merkwürdige Verhältnis, in dem die Aussagen über das Weib am Anfange und Schlusse des Capitels zu einander stehen. Am Anfange erscheint das Weib am Himmel, mit Stern-Insignien geschmückt; im zweiten Teile flieht sie über die Erde hin. Es wird nicht erzählt, wie sie auf die Erde gekommen sei; auch kann man sich unmöglich vorstellen, dass diese Flucht in die Wüste im Sonnenkleide geschehen sei. Die erstere Schwierigkeit ist wiederum nur durch Annahme einer Lücke zu heben; die Lösung der zweiten wird man schon in der ursprünglichen Relation, die bei der Schilderung 12 1 ein Cultusbild vor Augen hatte cf im Folgenden p 273, zu suchen haben.

Wir beobachten demnach in diesem Capitel fast durchweg, dass der Zusammenhang der Erzählung, obwol zum grossen Teile für uns noch erkennbar, doch stark verdunkelt ist. Derjenige, der dieses Capitel niedergeschrieben hat, kann selbst keine klare Anschauung von dem ganzen Organismus dieser Erzählung gehabt haben.

Zu dieser Beobachtung stimmen die beiden weiteren, scheinbar sich widersprechenden, dass in dem Capitel ganz abgeblasste und daneben höchst concrete Züge stehen.

Das Kind wurde entrafft 5; durch wen? oder wodurch? auf welche Weise? Man beachte das unbestimmte Passiv.

‚Es entstand ein Kampf im Himmel, dass man kämpfte mit dem Drachen' 7 [1]); wer sind die, die gegen den Drachen zu Felde zogen?

Der Drache wurde geworfen 9, von wem? Wieder das Passiv.

‚An ihrem Orte' wird das Weib dreiundeinhalb Zeiten ernährt; von wem? auf welche Weise? wiederum das Passiv 14. Der Zusammenhang verlangte nicht, den Platz, wo das Weib in der Wüste geborgen wurde, näher zu bezeichnen; wenn man aber einmal von diesem Orte spricht, so tut man das doch nur, weil man irgend etwas von ihm zu sagen weiss. Was soll also das blasse ‚an ihrem Orte'?

Ganz unanschaulich ist es, wenn es heisst: der Knabe sei gerettet zu Gott und zu seinem Throne 5 — ist ein königlicher Thron der Ort, wo ein Kind aufgezogen wird? —; und wenn dem Weibe die beiden Flügel des grossen Adlers gegeben werden 14 — nochmal dies Passiv; und wie soll man sich das vorstellen? Das der Anschauung Nächstliegende, dass ‚der grosse Adler' sie auf seine Flügel genommen habe, ist durch den Text ausgeschlossen; der vielmehr zu verlangen scheint, dass das Weib plötzlich geflügelt geworden sei. Aber das ist kaum mehr eine mögliche Anschauung.

Wir constatieren also eine Reihe von Fällen, in denen die Erzählung so eigentümlich unanschaulich berichtet, dass die Vermutung unabweisbar erscheint, sie sei einst concreter gewesen, und durch denselben Umstand, durch den der Zusammenhang des Ganzen verwischt sei, seien auch die hellen Farben des Details blasser geworden.

1) cf oben p 200 A 2.

Diese Vermutung wird sicher, wenn man bemerkt, dass neben diesen Zügen andere höchst concrete stehen, die gegenwärtig von jenen unanschaulichen höchst merkwürdig abstechen.

So, wenn die Erscheinung des Weibes beschrieben wird: sie war bekleidet mit der Sonne, sie hatte den Mond zu ihren Füssen und auf ihrem Haupte einen Kranz von zwölf Sternen 1. Man erklärt dieses Bild nicht durch Erinnerung an den Josephtraum Gen 37 9f [1]), in dem zwar Sonne, Mond und die zwölf Sterne (des Tierkreises) als ein Bild der Urvaterfamilie erscheinen; aber doch das Charakteristische unserer Stelle, dass die Sterne Kleid und Schmuck des ‚Weibes' sind, völlig fehlt. Gestehen wir also, dass dieser Zug aus dem Zusammenhange sowol wie aus den uns bekannten Traditionen Israels nicht zu deuten ist.

Ebenso die rote Farbe des Drachen 3, ein Zug, der auch sonst in verwandter Tradition wiederkehrt 17 3, den man nicht deutet, indem man irgend etwas Beliebiges, was auch rot ist, etwa das Blut [2]) oder den roten Imperatorenmantel [3]) oder das Feuer [4]) oder etwas anderes danebenstellt. Da der Drache die Verkörperung des bösen Princips ist, so darf man Jes 1 18 vergleichen, wo Rot die Farbe der Sünde ist, eine Angabe freilich, die ihrerseits wiederum uns undeutlich bleibt.

Ein Drittel der Sterne reisst der Drache herunter 4. Warum ein Drittel? Wiederum ist der Hinweis etwa auf eine unverständliche Vorliebe des Verfassers für die Zahl ‚ein Drittel' [5]) keine Erklärung. Man darf dem Capitel, in dem so manches steht, was wir entweder gar nicht oder wenigstens nicht auf den ersten Blick verstehen, schon zutrauen, dass auch diese Angabe ursprünglich einen guten Sinn besessen habe, und dass nur die gegenwärtige Gestalt der Tradition daran schuld ist, wenn der Zug sinnlos zu sein scheint.

Ebenso ist die Vorstellung von ‚dem grossen Adler' 14 uns sonst unbekannt und aus dem Capitel nicht deutlich.

Ebenso, dass als Boten an die Könige der Erde aus dem Rachen des Drachen Frösche hervorgehen 16 13.

---

1) de Wette² 118, Bleek 273, Holtzmann² 339 etc. 2) Spitta 352 f, de Wette² 118 etc. 3) Volkmar, beides zur Auswahl bei Holtzmann² 340. 4) Ebrard 356. 5) Spitta 124.

Der Christus trägt, wenn er zum Drachenkampfe vom Himmel herunterkommt, den Namen des Herrn der Welt [1]) nicht etwa an der Stirn oder am Diadem, sondern auf seinem Gewand und auf seiner Hüfte 19 16 [2]) — höchst eigenartige und uns zunächst ganz dunkele Anschauungen.

Allen diesen Zügen ist das gemeinsam, dass sie durch den Zusammenhang ebensowenig Licht empfangen, wie sie auch in dem uns sonst bekannten apokalyptischen Stoffe wenige oder gar keine Parallelen haben. Man kann diese Erscheinung nur so erklären, dass es sich hier um die letzten Reste einer ursprünglich höchst originellen, gegenwärtig aber halbverschollenen Tradition handelt. Dabei fragt es sich sehr, ob der Verfasser von cap 12 von der Tradition, die er gebucht, also doch für wertvoll gehalten hat, wesentlich mehr verstanden hat als wir, die Leser des neunzehnten Jahrhundert.

Diese vielleicht ein wenig befremdliche Behauptung mögen zwei Beispiele erhärten.

Der Ort, wo der Drache die Seinen zusammenführt, und wo also auch wol die Schlacht stattfindet, heisst *Ἁμαγεδων* 16 16. Die herkömmliche Exegese ist auch hier wie sonst mit Erklärungen rasch bei der Hand. Man sagt: das Wort bedeute ‚Berg Megiddo' [3]),

1) Die Zugehörigkeit dieses Zuges zu unserer Tradition ist nicht sicher cf im Folgenden.

2) Der Sinn ist natürlich, dass der Name zweimal 1) auf seinem Gewande 2) auf seiner Hüfte steht, nicht etwa: ‚auf dem Gewande und zwar an der Stelle, wo die Hüfte ist', ‚also wol am Gürtel'(!) Düsterdieck [4] 535 Holtzmann [2] 354. Eine ähnliche moderne Verblassung des Textes ist es, wenn die rote Farbe des Tiers 17 3 ‚weniger' auf das Tier selbst, als ‚wohl' auf die Decke, die auf dem Tiere liegen mag, bezogen wird Holtzmann Handcomm [2] 349, Züllig II 315, de Wette [2] 152, Spitta 447.

3) Dies ist seit Beza die gewöhnliche Erklärung. Eine andere Deutung הר מגדו Stadt Megiddo wird von Hilgenfeld Einleitung 440 vertreten; auch gegen diese gilt der im Folgenden ausgeführte Grund, dass eine innere Beziehung zwischen der Stadt Megiddo und der letzten Schlacht nicht nachzuweisen ist. — Die von x in Stades ZAW 1887 p 170 A 1 geäusserte Vermutung *καὶ συνήγαγεν αὐτοὺς εἰς . . . . . Ἁμαγεδων* sei Übersetzung von ויקבצם אל הר קדשו ‚und er wird sie auf Seinem kostbaren Berge (= Kanaan) zusammenbringen' scheitert daran, dass unsere Tradition *Ἁμαγεδων* als Namen fasst, und wir gar keinen Grund

der Name sei eine Anspielung an die Schlachten der Debora und des Josia. Indess fragt es sich, ob es überhaupt einen ‚Berg Megiddo' gegeben hat; sonst wird nach Megiddo ein Wasser und eine Ebene genannt; in der Ebene Megiddo haben auch die genannten Kämpfe stattgefunden; der Megiddo nächst liegende grössere Berg ist der Karmel, warum aber nicht dieser Name, wenn er wirklich gemeint war? Aber auch wenn ein ‚Berg Megiddo' existiert hätte, wäre doch kein Grund abzusehen, warum grade an diesem Orte die Entscheidungsschlacht über die Weltherrschaft stattfinden sollte. Man darf doch annehmen, dass dieser Name nicht nur eine müssige Spielerei ist, sondern irgend welchen Sinn hat; aber welchen inneren Zusammenhang soll man finden zwischen jenen Kämpfen aus Israels Vorzeit und dieser eschatologischen Schlacht? [1]).

Man hätte, ehe man voreilig zu irgend einer beliebigen Erklärung griff, zunächst die Natur eines solchen Namens ins Auge fassen sollen, um für das Weitere Anhalt und Richtung zu haben. — Dieser Name — wie hinzugesetzt wird, ‚hebräischer' Herkunft —, dem griechischen Leser jedenfalls nicht verständlich, wird in einer griechischen Schrift mitgeteilt, ohne dass eine Erklärung hinzugefügt würde. Man bedenke, was das bedeutet. Der Name gilt, als solcher, selbst wenn seine Bedeutung gar nicht verstanden wird und auch gar nicht verstanden werden kann, als eine wertvolle, der Mitteilung und Kenntnis würdige Sache. Man kann an diesem einen Beispiele die eigentümliche Stimmung, in der das Judentum seine apokalyptischen Traditionen

---

haben, dieser Tradition zu mistrauen. — Noch gezwungener ist die Erklärung Ewalds 294 ארמגדון = 304 = רומה הגדימה; — da müsste sich der Apokalyptiker allerdings seine Leser als ‚gute Denker und Rechner' gedacht haben! — Hommels Herleitung aus הַר מוֹעֵד Neue kirchl Zeitschr 1890 p 406 A 3 ist sprachlich unhaltbar, usw usw.

1) Spitta 403 versucht auch hier ‚zeitgeschichtliche' Erklärung: unter Caligula konnte man hier in einem bestimmten Momente die Vereinigung dreier Römerheere erwarten cf oben p 218. Aber solche durch Frösche zusammengerufenen Heere bestehen sicherlich nicht aus römischen Soldaten. — Nach Spitta kommt zur Erklärung von Armagedon zusammen 1) jene Situation, 2) die Erinnerung an die Deboraschlacht, 3) Stellen wie Ez 38 8 21 39 2 4 17; zur Beurteilung solcher Häufung von Erklärungen cf oben p 242 A 3.

sich erzählt hat, völlig genügend erkennen. Man hat bei diesen Aufschlüssen über die Zukunft den Eindruck gehabt, dass es sich bei ihnen um unendlich tiefe ‚Geheimnisse' handele cf 13 18 17 6f 9; in diesen Büchern fliesst ‚die Quelle der Einsicht, der Brunnen der Weisheit und der Strom der Erkenntnis' IV Esra 14 47; ein ‚Mann des Wolgefallens' Dan 9 23 10 11, ‚selig vor vielen', wem sie offenbart sind, IV Esra 10 57; aber doch, wer diese Offenbarung bekommt, erschrickt Ap Bar 53 12, verwundert sich höchlichst Ap Joh 17 6. Nicht jedem darf man sie offenbaren, nicht dem Volke, sondern nur den ‚Weisen' IV Esra 14 45f, nicht den Unmündigen, sondern nur den Reifen I Kor 2 6f; denn nur der ‚Wissende' Dan 12 10, ‚wer Verstand hat' Ap Joh 13 18, ‚Augen zum Sehen' und ‚Ohren zum Hören' 3 13, mag sie verstehen. Bei dieser Stimmung, hier vor grossen wunderbaren Geheimnissen zu stehen, verlangte man natürlich nicht, dass solche geheime Weisheit prosaisch leicht verständlich sei; im Gegenteil ‚im Finstern sind Mysterien zu Haus'. Auch für das, was er mit klaren Worten hätte sagen können, wählt der Apokalyptiker gerne die allegorische Einkleidung, um dem Stoffe die Form des Geheimnisses zu geben. So konnten auch Dinge, die man eigentlich nicht verstand, mit weiter überliefert werden; man schätzte sie wegen ihrer Dunkelheit nicht gering, im Gegenteil, man war geneigt, grade deshalb in ihnen ein tiefes göttliches Geheimnis zu ahnen; und man mochte sich im übrigen trösten, dass Gott seiner Zeit, in den Tagen, wo dies alles geschieht, ihren Sinn offenbaren werde. Die Kenntnis dieser eigentümlich scheuen Stimmung gegenüber der Tradition ist wichtig zum Verständnis eines grossen Teils der Apokalyptik, auch der Ap Joh.

So muss man es demnach auffassen, wenn Ap Joh 16 16 der geheime und für den Griechen völlig unverständliche Name Armagedon mitgeteilt wird. Hiernach ist auch die Frage nicht mehr abzuweisen, ob der Schriftsteller selbst, der diese Tradition gebucht hat, den Namen verstanden habe. Man hat Grund dafür, das nach Analogie sonstiger apokalyptischer Geheimnamen für sehr unwahrscheinlich zu halten. Und wenn er die Deutung des Wortes kannte, warum teilte er sie nicht mit? In anderen Fällen wird doch die ‚Erklärung' hinzugefügt, zB bei Abaddon 9 11 [1]).

1) Apokalyptische Geheimnamen sind Taxo Ass Mos 9 1; Arzareth

So gewinnen wir das Resultat, dass ‚Armagedon' ein Stück apokalyptischer Geheimtradition ist, wahrscheinlich dem apokalyptischen Schriftsteller, sicher den griechischen Lesern unverständlich. Der moderne Forscher hat also nur dann ein Recht, seinerseits eine Deutung zu versuchen, wenn er die Herkunft der Tradition kennt, und dann aus dem Zusammenhange der ursprünglichen Überlieferung eine Erklärung sich ergiebt. Darf man a priori raten, so würde man etwa annehmen, dass der Name mit der Natur des Drachen irgendwie zusammenhänge: das Ungetüm versammelt sein Heer an dem Punkte, wo es sich am mächtigsten fühlt, und der vom Himmel herabkommende Christus greift es, um es endgültig zu besiegen, in seinem eigenen Reiche an. Wenn aber auch schliesslich keine Deutung mehr für uns möglich wäre, so scheint es mir wertvoller, dies zu constatieren und den Grund des Manquos einzusehen, als mit irgend einer völlig haltlosen ‚Erklärung' sich zu beruhigen.

Ganz ähnlich ist das Resultat über die geheimnisvolle Zahl dreiundeinhalb Ap Joh 12 14 6.

Woher kommt sie?

Der Chor der Exegeten antwortet: aus Daniel [1]).

Und was bedeutet sie?

Die neutestamentlichen Forscher erwidern: dreiundeinhalb sei als ‚die gebrochene Sieben' die Unglückszahl. Der schauerliche Klang des Namens ‚gebrochene Sieben' scheint die Forscher ein wenig hypnotisiert zu haben, so dass sie nicht gesehen haben, dass dieser Name in Wirklichkeit etwas sehr Gewöhnliches besagt — brechen heisst ‚teilen', man erinnere sich an das Wort

---

(= אדום Schürer II 452) IV Esra 13 45 Sg; Esau IV Esra 6 8, Edom oder Babel für Rom; אדומלוס (= Romulus ZDMG Bd 39 p 343) als Name des Antichrists Schürer II 448 etc. Anfänge schon im AT, zB ‚Rahab', ‚Leviathan' (cf im Vorhergehenden p 38 45ff), die אדום-Sprachen etc. Sehr viele Geheimnamen finden sich im Henoch zB das Schöpfungswort Bêqâ (Variante Akâe') 69 13 15. Eine Geheimtradition, die man im neutestamentlichen Zeitalter sicher nicht mehr verstand, ist das *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* Mc 13 14 etc etc.

1) Dan 7 25 9 27 12 7 cf 8 14 12 11f.

‚Bruch' —, und sehr unschuldig ist — oder ist es wirklich etwas so Schreckliches, die Zahl Sieben zu halbieren? [1]).

In der alttestamentlichen Forschung ist es gebräuchlich, diese Zahl, die im Daniel die Dauer der frevelhaften Herrschaft des elften Hornes bezeichnet, ‚zeitgeschichtlich' zu erklären; man behauptet, so lange habe die Religionsnot unter Antiochus gedauert. Es sind eine grosse Menge verschiedener Berechnungen aufgestellt; aber keiner derselben ist es gelungen, die Zahl dreiundeinhalb wirklich in der Geschichte nachzuweisen [2]). — Alle diese Versuche sind gescheitert, weil sie von Anfang an falsch angelegt waren.

Die Voraussetzung dieser Berechnungen, dass diese Zahl eine ‚zeitgeschichtliche' sei, ist nach dem Zusammenhange des Daniel selbst deutlich ein Irrtum. Es ist die Zahl der Unterdrückung der Gemeinde und des Attentats gegen die Religion; wenn sie verflossen ist, folgt unmittelbar das Gericht, in dem die Herrschaft des Antiochus und das Reich Javan zerstört wird, und das Regiment über die Welt an die Heiligen kommt 7_{25}ff. Demnach ist nur der Anfangstermin dieser Zahl historisch zu fixieren, es ist der Beginn der Religionsnot unter Antiochus; aber der Endtermin liegt in der Zukunft, das ist der Beginn der letzten, seligen Zeit 9_{26} 10_{14}, wo die Toten auferstehen 12_{1}f. Die Zahl dreiundeinhalb wird also den Zeitgenossen des Buches

---

1) Die ‚Heiligkeit' der Zahlen liegt ursprünglich nicht an ihnen selber, sondern stets daran, dass sie für bestimmte heilige Gegenstände charakteristisch sind. Sieben ist ursprünglich deshalb heilig, weil man sieben Planeten zählte, die man als Götter verehrte; zwölf, weil der Tierkreis aus zwölf Sternen besteht, usw. Von da an sind diese Zahlen im Laufe einer langen Geschichte auch auf andere Objekte, zuerst solche, die ihrer Natur nach durch sie bestimmt sind — so die sieben Wochentage, die zwölf Monate —, übertragen; schliesslich ist der Ursprung der Zahlen vergessen, und die Zahlen selber heilig geworden. Will man also den Ursprung der Zahl dreiundeinhalb bestimmen, so muss man erforschen, für welches Objekt diese Zahl charakteristisch ist.

2) Eine Übersicht gegebener Erklärungen bei Meinhold Daniel 304; dazu kommen noch die Berechnungen Cornills Theol Stud und Skizzen aus Ostpreussen II 26ff und Behrmanns Daniel 50 55. Meinhold 304 schliesst mit ‚non liquet', aber ohne die Ursache des Scheiterns der Berechnungen einzusehen.

Daniel zum Troste vorgehalten: die letzte Drangsal wird nach Gottes Rat nicht länger dauern. Die Leser sollten, da der Anfang gegeben war, ausrechnen, wie lange das Ende noch verziehen würde. Der moderne Forscher aber, der diese Zahl ‚zeitgeschichtlich' berechnen will, hat die Natur der Zahl und das eigentümliche Pathos, mit dem sie im Daniel ausgesprochen wird cf 12 5ff, nicht verstanden.

Eine andere Erklärung der geheimnisvollen Zahl etwa aus dem Zusammenhange des Daniel, ist nicht abzusehen. Aus Daniel lässt sich über diese Zahl nur sagen, dass sie die Dauer der letzten Herrschaft des Bösen ausdrücke, welche dem Reiche Gottes unmittelbar vorhergehen würde [1]); warum aber das Böse

1) Ausser im Daniel findet sich die Zahl noch für die Zertretung Jerusalems Ap Joh 11 2 (zweiundvierzig Monate) und die Predigt der beiden Zeugen 11 3 (eintausendzweihundertundsechzig Tage); für die Dauer ihres Todeszustandes Ap Joh 11 9 (dreiundeinhalb Tage); für die Herrschaft des Tieres Ap Joh 13 5 (zweiundvierzig Monate); für die Dauer der Hungersnot zur Zeit des Elias Luc 4 25 Jak 5 17 (drei Jahre sechs Monate). IV Esra 14 11f [die Zahlen 11 und 12 differieren; Vers 12 scheint nach Aeth zuverlässiger zu sein: superant eius duae prae (zu lesen praeter) medium decimae partis (Am Sg)] giebt eine Weltberechnung, wonach noch dreiundeinhalb Weltzeiten bevorstehen. Die dreiundeinhalb Tage bis zur Auferstehung Ap Joh 11 9 erinnern an die drei Tage des Jonas 2 1 und an die Auferstehung ‚nach dreien Tagen' in der evangelischen Tradition. Zu diesem Materiale gehören schliesslich noch die *καιροὶ ἐθνῶν* Luc 21 24 und das *μέτρον ἡλικίας τοῦ Χριστοῦ* (cf darüber im Folgenden) Eph 4 13. — In den meisten dieser Fälle bezeichnet die Zahl wie im Daniel die Dauer der Schreckensherrschaft des Bösen, der *καιροὶ ἐθνῶν*. Wie es kommt, dass dieselbe Zahl zugleich auf die Predigt der Zeugen und auf die Zeit bis zu ihrer Auferstehung angewandt wird, wird aus unserer Überlieferung nicht deutlich. — In der alttestamentlichen Eliasgeschichte kommt die Zahl ursprünglich nicht vor; die Hungersnot, die Elias verkündet hat, nimmt nach dem alttestamentlichen Berichte im dritten Jahre ein Ende I Reg 18 1. Die Zahl dreiundeinhalb ist also hier aus der eschatologischen Überlieferung nachträglich in die geschichtliche eingedrungen. Der Grund solcher Übertragung ist darin zu suchen, dass man sich das Auftreten des Elias in der letzten Zeit nach dem Muster seiner Wirksamkeit unter Ahab dachte und daher auch umgekehrt die Erzählung von Elias nach den eschatologischen Überlieferungen modelte. Sonach gewinnen wir durch Rückschluss aus Luc 4 25 Jak 5 17 eine apokalyptische Tradition, dass

grade dreiundeinhalb ‚Zeiten' daure [1]), ist aus Daniel völlig unerklärlich.

Da nun der Verfasser des Daniel selbst an diese Zahl glaubt, so ist nicht anzunehmen, dass er sie willkürlich erfunden habe; auch für ihn wird die Zahl dreiundeinhalb schon eine Tradition gewesen sein. Irgendwo, in irgend welchem Zusammenhange muss die Zahl einen guten Sinn gehabt haben; es gilt, diesen Zusammenhang zu suchen.

In Ap Joh 12 14 kommt die Zahl nun in einem Zusammenhange vor. So lange wird das Weib bewahrt. Anderseits herrscht so lange der Drache. Die Dauer dieser Herrschaft aber — so haben wir gesehen [2]) — ist zugleich die Zeit, in welcher der Christus zum Manne aufwächst: bei Christi Geburt hat das Schreckensregiment der Drachen auf Erden begonnen

---

Elias einst in der Endzeit wiederkommen und dreiundeinhalb Zeiten predigen würde; eine Tradition, die mit der von Ap Joh 11 3 verwandt ist.

1) Die Tradition hat die Zeiten als Weltperioden oder als Jahre oder als Tage aufgefasst. Auch die dreiundeinhalb Jahre sind verschieden berechnet, Ap Joh 11 3 12 6 als eintausendzweihundertundsechzig Tage; im Daniel liegen drei Berechnungen vor: auf eintausendeinhundertundfünfzig Tage 8 14, auf eintausendzweihundertundneunzig Tage 12 11, auf eintausenddreihundertfünfunddreissig Tage 12 12. Dass es überhaupt verschiedene Berechnungen dieser Zahl geben konnte, ist in der Unsicherheit des jüdischen Kalenders — Einzelnes gehört nicht hierher —, dass es sie in Wirklichkeit gegeben hat, in der, je nach verschiedener Zeitlage verschiedenen eschatologischen Rechnung begründet. — Die drei Rechnungen im Daniel stammen demnach aus verschiedenen Zeiten: 11 und 12 sind Glossen von verschiedenen Händen. In diesen Glossen ist eine ganze Geschichte niedergelegt: Die Zeit der Erfüllung verzog; aber der Glaube wankte nicht. Man schloss, dass es eine andere Rechnung der Verheissungszahl geben müsse, die die Wahrheit sei. Man setzte nach neuer Rechnung einen neuen Termin an, in dem nun doch endlich ‚das Gericht' kommen müsse. Diese beiden Glossen sind also ein Denkmal der Enttäuschung und des unwandelbaren Glaubens der maccabäischen Zeit. Nicht ohne Rührung kann man sehen, wie kurz die Termine sind, in denen man damals das Ende zu hoffen wagte. Denn ursprünglich werden die ‚Tage' wirkliche Tage gewesen sein; erst eine spätere Zeit mochte dann wieder die Tage deuten, um grössere Zeiträume zu gewinnen.

2) cf oben p 258.

12 12; am Tage seiner Mannbarkeit, dh am ersten Tage, wo er helfen kann, wird es vernichtet; dürfen wir doch erwarten, dass der Gott ebensosehr begehrt, Hülfe zu bringen, als die Menschen begehren, sie zu erlangen. Nach der im Hymnus 12 12 hinzugefügten Erklärung ist diese ‚kurze Zeit' auch dem Drachen wol bekannt. Nun ist zwar aus dem Zusammenhange für uns zunächst nicht klar, warum diese Zeit des Aufwachsens Christi gerade dreiundeinhalb ist. Aber man erinnere sich, wie viele dunkle, undeutbare und doch sicher uralte Züge wir bereits in dieser Tradition gefunden haben. Wir haben daher keinen Grund, den einzigen Weg, den wir sehen, zu verschmähen und zu vermuten, dass in der ganzen, merkwürdig treu erhaltenen Überlieferung dieser eine Zug willkürlich aus Daniel eingesetzt sei. Dazu kommt, dass die in Ap Joh 12 6 angegebene Berechnung auf 1260 Tage mit keiner der danielischen Berechnungen übereinstimmt, also auch nicht aus Daniel abgeschrieben sein kann. Demnach ist anzunehmen, dass auch diese geheimnisvolle Zahl, ebenso wie der Name Armagedon, ursprünglich zu der Tradition von Ap Joh 12 gehört und daselbst ursprünglich in gutem, aber gegenwärtig verdunkeltem Zusammenhang gestanden habe. Und wiederum ist im hohen Grade unwahrscheinlich, dass der Schriftsteller von Ap Joh 12 den ursprünglichen Sinn dieses Zuges noch durchschaut habe. Eine Lösung auch dieses Rätsels kann nur gefunden werden, wenn man den Ursprung der ganzen Tradition kennt, und weiss, für welche göttliche Gestalt es charakteristisch ist, dass sie in dreiundeinhalb Zeiten aufwächst.

So trägt das Capitel selber alle Spuren, an denen die Überlieferung im Unterschiede von dem Werke eines Schriftstellers zu unterscheiden ist.

Ein Beweis, dass Ap Joh 12 Tradition enthält, ist ferner aus den Anspielungen an diesen Stoff und aus den Entlehnungen aus demselben zu führen.

Solche Anspielungen sind:

Bei Daniel die Zahl dreiundeinhalb. Die Tradition dreiundeinhalb wird im Daniel ohne Zusammenhang, dagegen Ap Joh 12 in einem Zusammenhange mitgeteilt; so folgt, dass Daniel eine unserm Capitel verwandte Überlieferung benutzt hat.

Ferner ist oben[1]) gezeigt worden, dass das Herunterwerfen der Sterne Dan 8 10 merkwürdig unvorstellbar, dagegen Ap Joh 12 3 höchst anschaulich erzählt wird, dass also Daniel auch hierin von der Tradition der Ap Joh abhängig ist.

Wenn man dem Christus nach Ap Joh 12 einen Namen geben wollte, so müsste er ‚Sohn des Weibes' heissen. Diesen Namen führt der Christus bei Henoch 62 5, ein Name, der jedenfalls nicht aus Gen 3 15 — wonach er ‚Weibessame' lauten müsste — entlehnt ist.

Die jüdische Eschatologie nennt die dem Ende vorausgehenden Drangsale ‚Christuswehen'. Das Bild von Wehen als der Trauer, die zur Freude verwandelt wird Joh 16 20f, ist deutlich; aber bei dem Ausdruck ‚Christuswehen' bleibt unklar, wer dabei als die Gebärerin vorgestellt werde. Demnach ist zu vermuten, dass der Terminus nicht ad hoc geprägt, sondern vielmehr aus anderem Zusammenhange übernommen und erst nachträglich auf die letzten Nöte gedeutet ist. Ap Joh 12, wo die Wehen, in denen der Christus geboren wird, eine bedeutsame Rolle spielen, bieten einen Zusammenhang, wie man ihn zur Erklärung des Ausdrucks ‚Christuswehen' gebraucht.

Eph 4 13 gilt als Ziel der Christen, *εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ* zu gelangen. Dem Worte ist es parallel, wenn die Christen in und mit Christo auferweckt und erhöht Eph 2 5, wenn sie mit ihm beschnitten, mit ihm begraben sind Col 2 11; solche Aussagen über die Christen setzen Christi Auferweckung, Erhöhung, Beschneidung, Begräbnis als Ausgangspunkte der Speculation voraus. Wir würden aus solchen Stellen darauf schliessen, dass man von Christus selbst dergleichen erzählt habe, auch wenn wir keinen weiteren Bericht darüber hätten. Ebenso ist ein Wort wie Eph 4 13 nur zu denken, wenn es damals eine Lehre über die *ἡλικία* Christi selbst bereits gegeben hat. Die *ἡλικία* Christi muss in der Ap Joh 12 zu Grunde liegenden Tradition eine grosse Rolle gespielt haben.

Demnach erkennt man noch an manchen Spuren, dass die Tradition von Ap Joh 12 einst beliebt gewesen ist. Apokalyptische Termini wie Messiaswehen, Weibessohn sind daraus entnommen. Eschatologische Speculationen über die Frage, wann das Ende

1) p 243.

der Welt komme, sind dadurch angeregt; auf solche Frage hat man aus unserer Tradition die Antwort genommen: wann die dreiundeinhalb erfüllt sind, und hat darnach die Zahl berechnen wollen. Auch die Speculation von Eph 4 13, so ganz andersartig sie auch ist, hat doch dieses eschatologische Interesse an der ἡλικία Christi zum Ausgangspunkt.

Hiermit ist freilich das Capitel noch keineswegs erklärt; vielmehr ist dadurch seine Erklärung nur zurückgeschoben. Denn aus der Behauptung, ein Stück sei Tradition, folgt für die Exegese nur, dass es nicht aus dem Gedankenkreise des Schriftstellers, sondern aus einer vor ihm liegenden Periode zu verstehen sei.

Aus welcher Zeit ist cap 12 zu deuten?

Zur Beantwortung dieser Frage ist es zunächst geboten, die ursprüngliche Form der Überlieferung, soweit es noch möglich ist, zu reconstruieren.

Wir haben in der vorhergehenden Untersuchung das Nebeneinander von höchst concreten und ganz blassen Zügen beobachtet und in den ersteren die gut erhaltenen Reste der alten Tradition erkannt. Da wir als selbstverständlich annehmen dürfen, dass die ursprüngliche Recension — wie alles Ursprüngliche — einheitlichen Stil besessen habe, so ergiebt sich, dass wir uns diese nach Art der concreten Züge zu denken haben.

Welcher Art sind nun diese concreten Züge?

Für sie alle ist ein gewisses brennendes Colorit, das Symptom einer leidenschaftlich erregten Phantasie, charakteristisch.

Überlässt man sich diesem ästhetischen Eindrucke, und fragt weiter, wo man zu diesen Zügen Analogieen zu suchen habe, so muss die Antwort lauten: in der Mythologie.

Der Drache, der das göttliche Kind verschlingen will, der mit dem Schwanze Sterne vom Himmel herunterpeitscht, der einen Strom aus seinem Rachen speit, den dann der Mund der Erde verschlingt; die Frösche, die aus den Rachen des Untiers hervorgehen, um Botschaft zu verkünden; der grosse Adler; das Himmelsheer auf weissen Rossen; der Name ‚Weltherr' auf Hüfte und Kleid des göttlichen Helden; die Versiegelung des Drachen

in der Abyssus, und alles andere, was in dieser Erzählung anschaulich ist, trägt unverkennbar mythologischen Charakter. Auch das Weib erscheint nach seinen merkwürdigen Insignien wie eine himmlische Göttin, Parallelen zu diesem Bilde müssten wir in cultischen Darstellungen solcher Göttinnen suchen [1]).

Wenn wir nun ein Recht haben, die ursprüngliche Gestalt der gegenwärtig nicht mehr deutlichen Züge uns nach Art der erhaltenen zu denken, so müssen wir behaupten, dass die Erzählung ursprünglich noch weit farbiger, mythologischer gewesen sei, als sie es gegenwärtig ist. Die gegenwärtig verdunkelten Zusammenhänge und abgeblassten Einzelzüge sind ursprünglich mythologischer Natur gewesen; und eben in dieser ihrer Natur erkennen wir nun auch den Grund, weshalb sie uns in solchem abgeschwächten Zustande erhalten sind.

Derselbe Schluss ergiebt sich, wenn wir jene in der uns vorliegenden Tradition nicht oder nur halb erhaltenen Züge selbst beobachten. Zunächst diejenigen, welche, wie wir im Vorhergehenden gesehen haben, gegenwärtig ausgelassen, aber — mit grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit — aus dem Zusammenhange zu ergänzen sind.

Da ist der Drache ein Ungetüm der finsteren, lichtfeindlichen Wassertiefe, der sich aber die Herrschaft auf Erden und sogar im Himmel angemasst hat. Das ist eine aus orientalischer Mythologie uns wolbekannte Anschauung. Ganz mythologisch ist es, wenn die Himmlischen ihm gegenüber keineswegs allmächtig sind; am Anfange der Erzählung sind sie sogar im Himmel selber vor dem Drachen nicht sicher; ihren künftigen König geben sie den Angriffen des Feindes preis, und nur durch ein dazwischen Tretendes wird er gerettet; der Drache kann es sogar wagen, dem Knaben bis zum Orte seiner Bergung zu folgen; und auch, nachdem sie ihn glücklich vom Himmel gestürzt haben, sind sie unvermögend, seine Herrschaft auf Erden zu brechen. In demselben Tone redet die Tradition von Christus: eben geboren ist er — nicht anders wie jedes andere Kind — schwach und hülflos; er bedarf einer bestimmten Zeit zum Wachsen, die man eben in Geduld abwarten muss, ebenso wie

1) zB Leto trägt einen Sternenschleier Dieterich Abraxas 120 A 4.

bei allen andern Kindern menschlichen und göttlichen Geschlechts. Seine Bestimmung kennt der Drache — man könnte sich etwa denken: durch einen Orakelspruch, der über die Frucht des Weibes ausgesprochen war; seine Geburt ist besonders qualvoll — vielleicht durch einen Fluch, der auf seiner Mutter lag. Man darf auch voraussetzen, dass die ursprüngliche Recension nicht nur von seiner göttlichen Mutter, sondern auch von seinem göttlichen Vater geredet hat [1]).

Ebenso mythologisch sind die gegenwärtig abgeblassten Züge zu denken: das Kind wird gerettet, dann verteidigt, der Drache wird gestürzt, seine Mutter versorgt durch himmlische Wesen [2]). Eins derselben wird genannt: es ist ‚der grosse Adler'. Ebenso sind die Orte, wo der Christus geborgen wird, und wohin das Weib flieht, mythologische Orte, nicht anders als der einzige, der genannt wird: Armagedon.

Alle diese Züge sind mythologischer Natur; der Grund ihrer Ausmerzung oder Abblassung ist ganz deutlich: es ist die Scheu des monotheistischen Judentums vor der Mythologie.

Dasselbe Motiv sehen wir auch in einem andern Umstande wirken. Die Flucht und Rettung des Weibes wird in cap 12 zweimal berichtet, 6 vor dem Drachensturze, in aller Kürze; sodann 13—16, nach dem Drachensturze, in grösserer Breite. Nun ist von vorneherein wenig wahrscheinlich, dass in einem einheitlichen Berichte dasselbe Ereignis zweimal erzählt wird; auch ist die Stellung eines Zuges im Zusammenhange durchaus nicht

1) Vielleicht — ich bitte dies ganz bescheidene ‚Vielleicht' nicht zu übersehen — steht auch die Tradition, die dem Christus eine ‚Braut' zuschreibt, die ihm nach Besiegung des Drachen zugeführt wird 21 2 cf 21 9, mit der von uns verfolgten Tradition im Zusammenhange; man dürfte damit vielleicht den Namen auf der ‚Hüfte' verbinden. — Sicher ist, dass der Gott-Überwinder, obwol der Weltherrscher, in der Überlieferung als ein spät geborener Gott erscheint.

2) Bei den himmlischen Wesen, die den Drachen bekämpfen 7, lassen sich noch drei Stadien erkennen: die ursprüngliche Tradition nannte bestimmte göttliche Wesen; das Judentum hatte dieselben zunächst ausgelassen, später aber kamen die specifisch jüdischen Grössen ‚Michael und seine Engel' hinein. Die ältere, treuere Überlieferung lässt das Anstössige aus; eine spätere, weniger treue bringt specifisch Jüdisches hinein.

gleichgültig, besteht doch der Hauptreiz einer guten antiken Erzählung darin, dass sie zeigt, wie eins aus dem andern gekommen ist.

Dass der zweite Bericht der ursprünglichere sei, entscheidet der Zusammenhang: der Drachenkampf 7 ist — wie wir oben p 257 gesehen haben — in der vorauszusetzenden mythischen Tradition die unmittelbare Fortsetzung der Erzählung von der Rettung des Knaben 5 gewesen.

So gewinnen wir deutlich für das Ganze eine Steigerung der Wut des Drachen: sein eigentlicher Feind ist der Knabe, der ihm einst gefährlich werden wird; ihn will er bei seiner Geburt verschlingen, ihm stürzt er, als er entrafft wird, nach. Als nun der Knabe definitiv seiner Macht entrückt ist, wendet er sich in blinder Wut gegen die Mutter, obwol ihm von dieser keine Gefahr droht. Als auch diese gerettet ist, bekriegt er wenigstens die übrigen, ihm ganz ungefährlichen Kinder des Weibes.

Demnach ist der zweite Bericht der ursprünglichere. Dafür zeugt auch die Betrachtung seiner Art: der erste 6 ist abgeblasst und ganz kurz, der zweite 13—16 ist weitläufiger und hat viele mythologische Züge.

Damit ist auch das Verständnis für den Grund dieser merkwürdigen Wiederholung gegeben. Wer 6 hinzustellte, wollte damit das ganze Stück beschliessen — 6 kommt in der Erzählung des Ganzen so weit wie 16 —; er kürzte also nicht nur die mythologische Erzählung von der Flucht des Weibes, sondern liess zugleich den ganzen Bericht über den Sturz des Drachen aus, der ebenso mythologischen Charakter trägt; es schien ihm genügend zu sein, von der Rettung des Kindes und seiner Mutter erzählt zu haben.

Wir haben demnach in unserm Texte zwei Varianten, 6 und 7—16[1]), von denen die erstere aus dem Motiv der Scheu vor dem

1) Dies der richtigere Ausdruck; dass ‚v 6 und 14 Doppelgänger' sind Dieterich Abraxas 118 A 2, ist nicht unrichtig, aber ungenau. — Die Schwierigkeit hat Spitta 133 durch Auslassung von 6 heben wollen, ohne indess eine zureichende Erklärung für die Einsetzung dieses Verses angeben zu können. Weizsäcker[2] 490, Pfleiderer 332 f, Völter Problem 146 f wollen durch Abschneiden des ganzen zweiten Teils 13ff resp 11ff

Mythologischen die Erzählung erheblich verkürzt hat. Dass zwei Varianten im Texte neben einander überliefert sind, ist keine merkwürdige Erscheinung: im AT finden wir nicht selten zwei Lesarten desselben Wortes neben einander, in der LXX zwei und mehr Übersetzungen desselben hebräischen Textes; grösseren Umfanges sind die Varianten der Erzählungen in der Genesis, die doppelte Überlieferung über Sauls Königswahl usw.

Demnach ist Ap Joh 12 eine Tradition mythologischer Art. Nun hat aber das Judentum zwar allerlei mythologische Überlieferungen anderer Völker übernommen und umgebildet, aber nicht selbstständig Mythen erzeugt; ferner trägt das Capitel selbst — wie wir gesehen haben[1]) — nicht die Spuren eines originell erzeugten Stückes, sondern die einer stark abgeblassten Tradition. Sobald daher der mythologische Charakter der Über-

helfen, indem sie den Drachensturz als die letzte oder vorletzte Scene des Ganzen auffassen: hierbei wird indess übersehen, dass der Sturz des Drachen auf die Erde ohne Mitwirkung des Christus noch nicht die eigentliche Überwindung des Drachen ist, dass vielmehr auf die Erzählung von der Geburt des Christus ein weiterer Bericht von seinem definitiven Sieg über den Drachen folgen musste; schliesslich dass die Reihenfolge: Verfolgung des Kindes, der Mutter, der Übrigen eine wolüberlegte Steigerung enthält. — Noch gewaltsamer verfährt Dieterich 118, indem er aus dem ‚mystischen Wirrwarr' ‚dieser geflissentlich unklaren Offenbarung' — nach dem Muster des griechischen Apollomythus — als ursprüngliche Reihenfolge 1—4 14—16 5 (6 17 12b?) 7—12a herausbringt. Diese Reconstruction unterliegt denselben Bedenken wie das kritische Experiment Weizsäckers, Pfleiderers, Völters. Dazu reisst die Umsetzung von 14—16 die Verfolgung 4 und die Rettung 5 des Kindes auseinander. Zu solcher Verrenkung des Textes wäre Dieterich nicht gekommen, wenn er nicht voreilig Ap Joh 12 nach Muster des griechischen Mythus umgemodelt hätte, ferner wenn er die Möglichkeit der ‚Corruption' durch Tradition erwogen hätte, und wenn er — das ist ein Punkt, der nicht ganz verschwiegen werden darf — mit etwas mehr Respekt an die Apokalypse herangegangen wäre. Eine Forschung, die die Verwirrung des Capitels auf die ‚jeder klaren Gestaltung ausweichenden Gedankensprünge' des Apokalyptikers zurückführt, mag dadurch der Notwendigkeit enthoben sein, über die Gründe der ‚Corruption' genaue Rechenschaft zu geben cf p 120 A 3, müsste aber zugleich auf die Erklärung eines solchen Schriftstückes verzichten.

1) cf p 257—263.

lieferung constatiert ist, ist zugleich der ausserjüdische Ursprung derselben gegeben.

Nun giebt es zwar in dem Capitel eine Reihe von Einzelheiten, die sicher jüdischer Herkunft sind. Untersuchen wir, welche das sind, und dann, in welchem Verhältnis sie zu der mythologischen Tradition stehen.

Da werden einige Personen des Mythus jüdisch gedeutet: das göttliche Kind ist der Christus; das wird durch ein Citat aus ψ 2 9 ausdrücklich gesagt 12 5 19 15; Einzelheiten aus der Beschreibung seiner Erscheinung 19 11 ff stammen aus dem christologischen Dogma des Judentums, zB das blutbefleckte Kleid 13 [1]).

Der Drache wird 12 9 20 2 als der sogenannte ‚Teufel und Satan' gedeutet cf 12 12; 10b heisst er mit anderem Namen Qategor, der die Frommen vor Gott verklagt.

Sicher tritt auch jüdische Deutung hervor, wenn dem Drachen 12 3 sieben Köpfe und zehn Hörner und auf seinen Köpfen sieben Kronen zugeschrieben werden.

Dieser Zug ist nach Dan 7 6ff Ap Joh 13 1 zu verstehen, wo die Häupter [2]) oder die Hörner [3]) Könige bedeuten. Dass auch hier die sieben Häupter sieben Könige vorstellen, wird ausdrücklich dadurch angedeutet, dass die sieben Köpfe sieben Kronen tragen [4]). Demnach wird hier der Drache als Personifikation des Weltreiches verstanden, über welches sieben Könige herrschen sollen [5]).

Das himmlische Heer, das den göttlichen Knaben verteidigt, soll ‚Michael und seine Engel' sein 12 7.

Die ‚Übrigen von ihrem Samen' werden durch den Zu-

---

1) Aus Jes 63 1—3. — In dieser Beschreibung 19 11 ff ist das Übernommene und das hinzugefügte Jüdische nicht sicher abzugrenzen; ausserdem fliesst hier noch eine andere, der ersten verwandte mythologische Tradition ein cf hierüber im Folgenden.

2) so Dan 7 6 cf 11 2. 3) so Dan 7 7 cf 24 Ap Joh 13 1.

4) Anders zB Ap Joh 5 6, wo das Lamm zwei Hörner hat, aber keine Kronen darauf, oder 19 12, wo Christus ‚viele Diademe' trägt — der Zug soll bedeuten, dass er ‚König der Könige' sei v 16 —, aber die Zahl der Diademe nicht angegeben wird.

5) weiter über diese Symbole bei der Untersuchung über Ap Joh 13 17.

satz ‚die Gottes Gebote bewahren' als die frommen Juden gedeutet 12 17.

Die Bindung des Drachen am Schlusse der Erzählung erfolgt durch einen Engel, der vom Himmel herabkommt 20 1 [1]).

Durch diese Deutung der handelnden Personen ist auch die jüdische Auffassung einzelner Ereignisse des Capitels ausgedrückt.

Darnach hat man die Besiegung des Drachen durch den jungen göttlichen Helden als die Besiegung des Teufels durch den Christus verstanden; die Fortsetzung der mythologischen Überlieferung bilden im Judentum die tausend Jahre der Herrschaft des Christus, der letzte Angriff durch Gog und Magog etc, das sind vom Mythus ursprünglich unabhängige eschatologische Traditionen. Die ersten Verse des Cap 12 schildern nach jüdischem Verständnis natürlich die Geburt Christi, der vorletzte die Verfolgung der Juden durch das Weltreich 12 17. Ausdrücklich wird die jüdische Deutung für den Sturz des Drachen ausgesprochen; derselbe wird als die Besiegung des Teufels, der bisher Gott die Macht im Himmel streitig machte 10a, und als die Entfernung des Anklägers aus Gottes Umgebung 10b durch einen Hymnus gefeiert, zugleich aber als der Beginn der Leiden der Erdenbewohner bezeichnet 12.

Hiermit ist aber keineswegs der ganze Stoff in jüdische Deutung aufgegangen; es fehlt vor allem eine ausdrückliche Deutung des Weibes und dessen, was von ihrer Flucht erzählt wird.

Man erklärt herkömmlich das Weib als das himmlische Zion; und wirklich ist nicht einzusehen, wie das Judentum, wenn es diese Grösse überhaupt deutete, sie anders hätte auffassen sollen. Trotzdem leidet diese Erklärung an grossen Schwierigkeiten.

Das Judentum hat an die Stadt Zion im Himmel als eine reale Grösse geglaubt; aber als ‚Weib' vorgestellt ist Zion eine Allegorie [2]). Nun hat aber diese allegorische Gestalt einen Sohn, der den Christus, also eine wirkliche Person darstellen soll. So

1) Im ursprünglichen Mythus wird es der Gott selber getan haben.

2) eine ‚personificierte Idee' Pfleiderer 331.

entsteht, namentlich im Folgenden, wo die Schicksale der Mutter und des Kindes durcheinander spielen, eine sonderbare Verwirrung von Allegorischem und Wirklichem, die man — wofern man sie überhaupt annehmen will — jedenfalls nicht mehr als die ursprüngliche Conception eines Schriftstellers begreifen kann [1]). Harnack [2]) hat diese Schwierigkeit für die christliche Deutung gesehen, freilich ohne zu erkennen, dass sie seine eigene — jüdische — ebenso betrifft.

Ebenso dauert die für die christliche Deutung völlig unüberwindliche Schwierigkeit [3]), was die Verfolgung der ‚Übrigen' nach der Flucht des Weibes bedeuten soll, auch auf jüdischem Boden fort [4]). Wenn diese Flucht mehr sein soll als eine inhaltslose Phantasmagorie — was man doch wol erwarten darf —, kann sie nichts anderes als das himmlische Abbild einer Verfolgung Israels darstellen; anderseits müssen aber auch die ‚Übrigen' die Juden sein; aber dann wird ja zweimal — nur unter verschiedenen Bildern — von der Verfolgung des Gottesvolkes gesprochen.

In solche Schwierigkeiten verwickelt man sich, wenn man nicht streng die Methode [5]) befolgt, Deutungen nur da zu geben, wo sie entweder in der Natur der Sache liegen oder vom Schriftsteller ausdrücklich angegeben sind. Vielmehr ist zu sagen, dass der Verfasser wahrscheinlich das Weib, sicher ihre Flucht nicht gedeutet hat, weil er sie nicht deuten konnte.

---

1) Die christliche *συζυγία* von *Χριστὸς* und *ἐκκλησία* dh die Zusammenstellung einer göttlichen Person und einer — ursprünglich — als Allegorie gedachten Grösse ist kein Grund gegen die obige Argumentation, sondern ist auf einem ganz parallelen Wege zu stande gekommen. 2) im Nachwort zu Vischer 134. 3) cf oben p 182 f.

4) Daher auch dieselben unmöglichen Deutungen, hier wie dort. Vischer 30 deutet das Weib und die Übrigen auf Gesammtisrael und die einzelnen Juden cf dagegen oben p 182. Nach Spitta 129 f beschreibt die Flucht des Weibes die Schicksale des himmlischen Gottesvolkes, die Verfolgung der ‚Übrigen' die des empirischen Israels, wodurch aber die Aussagen über das Weib ein frei in der Luft schwebendes, phantastisches Gemälde ohne Bedeutung und Zweck werden. Pfleiderer 332 hilft durch Abtrennung des zweiten Teils des Capitels cf p 275 A 1, wodurch aber das inhaltlich Zusammengehörige auseinander gerissen wird.

5) Zur Methode 73 f und im Folgenden.

Ebenso lässt sich kaum sagen, was er sich eigentlich unter der Verfolgung und Rettung des Kindes gedacht habe. Ein Stück, das von Anfang an allegorisch gemeint ist, würde natürlich die Deutung, für die es berechnet ist, in allen Hauptpunkten deutlich zeigen müssen. So folgt also, dass die jüdische allegorische Erklärung, von der aus das Ganze nicht verstanden werden kann, nicht ursprünglich zu unserer Tradition gehört, sondern erst nachträglich hinzugekommen ist.

Derselbe Schluss ergiebt sich, wenn man auf das Verhältnis der gegebenen Deutungen zu einander und zu dem Zusammenhange der Tradition achtet.

Die Näherbestimmung ‚der alle Völker weiden soll mit eisernem Stabe' 5 gehört ebenso wie die andere ‚die Gottes Gebote bewahren' 17 nicht zu dem Zusammenhange des Ganzen; nach welchem vielmehr der Drache das Kind verfolgt, weil es ihn stürzen soll, und seine Brüder aus ohnmächtiger Wut, weil sie seine Brüder sind, drangsaliert.

‚Michael und seine Engel' 7 erweist sich auch literarisch angesehen als späterer Zusatz [1]).

Die beiden Erklärungen, die für den Drachen gegeben werden: Satan und Qategor und anderseits das Weltreich, Rom [2]), schliessen einander zwar nicht so aus, dass sie etwa von verschiedenen Händen stammen müssten; es ist auf jüdischem Standpunkte nicht so unmöglich, den ‚Engel des Abgrundes' und den Engel Roms zu identificieren [3]); vielmehr glaubte der jüdische Erklärer, mit dieser Gleichsetzung das eigentliche Wesen Roms erkannt zu haben. Anderseits hat der Erklärer diese Doppeldeutung nicht auf das Detail anzuwenden vermocht, sondern das Einzelne verschieden, bald auf den Teufel, bald auf

---

1) cf p 200 A 1. 2) p 277.

3) Man erinnere sich an den jüdischen Glauben an Engel als ‚Völkerherren' Dan 10 13 etc und vergleiche besonders Ψ 68 31 cf oben p 66 ff und die Doppelbedeutung von Rahab: ‚Ägypten' Jes 30 7 und ‚Götzen' Ψ 40 5 cf oben p 39 f. Auch Eisenmenger II 805 citiert jüdische Traditionen (Jalkut chadasch fol 80 col 4 num 20), wonach Sammael (der Teufel) zugleich der ‚Fürst' שר von Edom dh der מלכות הרשעה (Rom) ist.

Rom gedeutet. Der Krieg des Drachen gegen die ‚Übrigen' ist als der Krieg Roms gegen die Juden verstanden; aber das Wesen, dessen Fall 10 12 besingen, ist sicher nicht Rom.

Auch für den Drachensturz werden zwei Deutungen vorgetragen: in 10a und 12 ist der Drache der mächtige Gegner Gottes, der bisher Gottes Macht selbst im Himmel in Frage gestellt hat; die Folge seines Sturzes ist, dass jetzt Gott die Macht bekommt. Dagegen in 10b ist der Drache der Qategor, der verklagend vor Gottes Thron stand, und dessen Sturz die Folge hat, dass Gott nun nicht mehr zürnt. Es ist möglich, dass 10b jüdische Glosse von zweiter Hand ist, aber nicht notwendig: ein wenig Verworrenheit ist dem Manne, der anderseits auch Rom und den Teufel identificiert hat, schon zuzutrauen.

Das aber ist nicht mehr eine organische Deutung, wie wir sie in einer vom Schriftsteller verfertigten Allegorie erwarten, in der natürlich dieselbe Grösse immer nur dasselbe bezeichnen kann.

Besonders deutlich ist der einzige grössere Passus, den der jüdische Redaktor eingeschoben hat, als Zusatz zu erkennen; das ist der Hymnus über den Drachensturz 10 12. Der Hymnus redet von der Macht, die Christus jetzt bekommen hat; aber der Christus ist an diesem Punkte der Erzählung noch ein Knabe, der noch keine Herrschaft ausüben kann, und dessen Reich, das er als Mann einst antreten wird, auch nicht auf jenen Drachensturz, sondern auf seinen eigenen Sieg über das Ungetüm gegründet sein wird. Ferner deutet der Hymnus den Sturz des Drachen als die Entfernung des Qategors; aber damit werden zwei Anschauungen einander gleichgesetzt, die ihrem eigentlichen Wesen nach ganz verschiedenartig sind [1]): der Drache war im Himmel mächtig durch die Gewalt seines ungeheuren Leibes — ein Beispiel solcher Gewalt war es, dass er die Sterne mit dem Schwanze vom Himmel herunterwarf; der Qategor aber war

1) Düsterdieck[4] 403 hat gesehen, dass der überwundene Widersacher durch die Benennung *κατήγωρ* ‚von einer neuen, in v 3ff gar nicht berührten und jener Darstellung auch ganz fremdartigen Seite' bezeichnet wird, ohne indess den Grund einer so auffallenden Tatsache zu untersuchen.

mächtig, weil er die Frommen vor Gott mit giftigen Reden verläumdete; demnach sind Qategor und Drache zwei völlig verschiedene Gestalten: dieser ein Ungetüm mit Rachen und Schweif, mit Hörnern und Köpfen, jener aber ein böser Geist, der neben andern Engeln vor Gottes Thron steht [1]).

So ergiebt sich, dass die jüdischen Deutungen nicht zum ursprünglichen Zusammenhange gehören, sondern erst nachträglich hinzugekommen sind. Zugleich sehen wir, in welcher Weise das Judentum sich eines solchen Materiales bemächtigt hat. Das moderne Bestreben, in solchem Stoffe alles möglichst auf dieselbe Weise zu deuten [2]), ist damals unbekannt. Man deutet, was man versteht; das Übrige, das deshalb noch nicht für wertlos gehalten wird, lässt man ruhig stehen [3]). Und man deutet von Fall zu Fall, ziemlich unbekümmert um den Zusammenhang der Deutung und des Stoffes.

Demnach ist das Resultat, dass Ap Joh 12 ein ausserhalb des Judentums entstandener, aber vom Judentum übernommener Mythus ist.

4. Babylonische Stoffe im späteren Judentum.

Damit erhebt sich die Frage, in welchem Volke dieser Mythus ursprünglich zu Hause sei.

Bei solchen Untersuchungen ist die grösste Vorsicht von Nöten. Es würde nicht genügen, einen beliebigen Mythus aus irgend einer uns bekannten Mythologie, der etwa grössere oder

1) Man beachte, dass der Jude *κατήγωρ*, *διάβολος* oder *σατανᾶς* sagt 12 9 10 12 20 2, während die Tradition vom *δράκων* oder vom *ὄφις* spricht. Damit haben wir einen sprachlichen Beweis dafür, dass das tausendjährige Reich und Gog und Magog cf 20 7 10 nicht mehr zu unserer Tradition gehören.

2) Man vergleiche die Commentare.

3) Charakteristisch für das eklektische Verfahren des jüdischen Deuters ist, dass die Deutung auf den Teufel erst 9 erfolgt, um dann 20 2 wiederholt zu werden. Wenn die Erklärung systematisch wäre, würde diese Deutung natürlich schon 3 gegeben sein. Aber der Verfasser deutet, was ihn interessiert.

geringere Ähnlichkeiten mit Ap Joh 12 hätte, herauszugreifen und ihn für das Original von Ap Joh 12 auszugeben. Vielmehr wird eine methodische Untersuchung die Übernahme des einen Stückes aus fremder Religion nur dann behaupten, wenn sie dasselbe für andere, ähnliche Traditionen des Judentums und besonders des apokalyptischen Judentums wahrscheinlich machen kann; und wenn sie ferner im stande ist, die Einwirkung dieser fremden Religion auf die jüdische geschichtlich zu verstehen.

Dieterich [1]) hat auf die Ähnlichkeit von Ap Joh 12 mit dem griechischen Mythus von Apollos Geburt [2]) hingewiesen, der nachweisbar in Kleinasien und grade in Ephesus im zweiten Jahrhundert bekannt gewesen ist, und daran die Behauptung geknüpft, der in Ephesus schreibende hellenistisch-christliche Verfasser habe den Leto-Apollo-Mythus gekannt und in seinem Sinne auf den wunderbaren Knaben von Bethlehem ausgedeutet.

Die von Dieterich constatierte Ähnlichkeit ist ohne Zweifel höchst frappant und war auch dem Verfasser dieser Zeilen bereits vor der Lektüre des ‚Abraxas' aufgefallen. Es scheint auch mir unzweifelhaft, dass das Zusammenstimmen beider Mythen nicht zufällig sein kann, sondern in einem geschichtlichen Zusammenhange begründet ist. Dennoch halte ich die von Dieterich gegebene Lösung für einen, nicht ganz geringen, Irrtum.

Die Voraussetzungen, von denen Dieterich ausgeht, sind unrichtig. Man darf nicht von einem ‚hellenistischen Christen' [3]) als dem Verfasser des Stückes reden. Das Capitel ist vielmehr, wie wir gesehen haben, jüdischer, nicht christlicher [4]) Herkunft; es stammt nicht aus der Diaspora, sondern aus Palästina; und schliesslich ist es nicht das Werk eines Mannes, sondern die Codifikation einer Tradition. Demnach dürfte man sich nicht vorstellen, dass etwa ein einzelner Mann im zweiten Jahrhundert in Kleinasien den Mythus übernommen hätte; sondern man

1) Abraxas 117 ff Nekyia 217 A 3.

2) Hygin fab 140 bei Dieterich Abraxas 117.

3) Dieterich Abraxas 118.

4) Dieterich Abraxas 122 A 2 hat zu seinem eigenen Schaden die Vischersche Hypothese zu gering taxiert.

müsste annehmen, dass der griechische Mythus etwa im letzten Jahrhundert vor Christus in Palästina eingedrungen wäre.

Auch diese Annahme würde Dieterich vielleicht wagen; will er doch selbst im Buche Henoch griechischen Einfluss constatieren [1]). Aber solchen Vermutungen stehen die grössten Bedenken entgegen.

Dass das palästinensische apokalyptische Judentum einen griechischen Mythus übernommen haben sollte, ist in hohem Grade unwahrscheinlich. Das palästinensische Judentum ist viel weniger als das der Diaspora griechischem Wesen gegenüber aufgeschlossen gewesen; hatte es doch seine Religion gegen einen griechischen Despoten auf Tod und Leben verteidigen müssen. Aber auch da, wo man sich von griechischer Cultur imponieren liess, war es nicht die Religion, sondern vielmehr die Philosophie der Hellenen, der man nicht ganz widerstehen konnte. Das Judentum Palästinas verachtete die Götter Javans viel zu sehr, als dass es ihre Mythen übernommen hätte [2]). Am wenigsten aber war diejenige Richtung des palästinensischen Judentums, welche Bücher wie den Henoch gezeitigt hat, und aus der auch der Grundstock der Ap Joh stammt, disponiert, griechische Göttergeschichten nachzuahmen. Man lese die Worte dieser Apokalypsen über den Götzendienst. Die Götter der Heiden sind nichts als Gold und Silber, Holz und Steine, oder es sind böse Dämonen Ap Joh 9 20 Henoch 99 7. Wehe denen, die das ewige Erbteil ihrer Väter verachten und ihre Seelen an die Götzen hängen! Die haben an der kommenden ‚Ruhe' keinen Teil Henoch 99 14. Draussen bleiben die Hunde und Giftmischer und Hurer und Mörder und Götzendiener und alle, welche die Lüge lieben und tun Ap Joh 22 15 cf 21 8. Wehe dem, der auch nur vom Fleisch des Götzenopfers isst oder dazu die Leute

1) Nekyia 218ff cf im Folgenden p 286 A 1.

2) Auch in dem hellenistischen Judentum sind mir von Mythenreception nur solche Fälle bekannt, wo die Götter als Menschen aufgefasst, und ihre Geschichten als Menschengeschichten gedeutet werden; so erscheinen Kronos, Titan, Japetos etc als ‚Könige' der Menschen Or Sib III 110ff; ‚Hermes' ist nach Artapanus ein Beiname des Moses; die Herculessage wird bei Malchus mit der Abrahamgeschichte verbunden etc cf Schürer II 735 738.

verführt! Ap Joh 2$_{20}$. — Dies Judentum ist demnach durchaus nicht synkretistisch gestimmt; vielmehr ergeht die Mahnung auch an die Heiden: Fürchtet Gott allein! Ap Joh 14$_{7-11}$. — Dass dieselben Männer, die so von den Göttern reden, zugleich bereit waren, heidnische Mythen, deren heidnischen Ursprung sie kannten, zu übernehmen, wird man für ganz undenkbar halten müssen [1]).

Dieterich [2]) hat sich gegen den Vorwurf, seine Identificierung von Ap Joh 12 und des Apollomythus sei ein ‚wildes Verfahren', zu verteidigen gesucht. Man wird ihn doch von dem Vorwurf, hier religionsgeschichtlich einigermassen unmethodisch verfahren zu sein, nicht freisprechen können. Theologen aber, die Dieterichs Behauptung wiederholen, sollten vorher den Charakter der Ap Joh genauer erwägen.

Auch im Einzelnen hat Dieterich vielfach das Verständnis von Ap Joh 12 verfehlt. Er hat in den ‚mystischen Wirrwarr' des Capitels Luft und Licht bringen wollen, indem er es nach dem Vorbilde des Letomythus zurechtstellte. Er ist dabei mit Umstellungen [3]), Weglassungen [4]) und Umdeutungen [5]) recht energisch zu Werke gegangen; dieser Versuch, der in Wirklichkeit eine Mishandlung der Ap Joh ist, lehrt, dass Ap Joh 12 und der Apollomythus starke Verschiedenheiten besitzen, die man nicht übersehen darf. Es sind verschiedene Mythus-Recensionen.

Mit diesen Bemerkungen soll die Ähnlichkeit beider Stoffe nicht geleugnet, und Dieterichs Verdienst, auf dieses Zusammentreffen zum ersten Male hingewiesen zu haben, nicht geschmälert werden. Die Frage, die er aufgeworfen und allzu schnell beantwortet hat, bleibt bestehen. Es ist hier nicht der Ort, dies Problem, das nur in einem anderen Zusammenhange besprochen werden könnte, zu entscheiden; nach welcher Seite hin ich ge-

1) Dies Argument gilt gegen Dieterich, auch für den Fall, dass Ap Joh 12 — wie er glaubt — von einem Hellenisten herrührte.

2) Nekyia 217 A 3.

3) cf oben p 275 A 1.

4) So versichert er zu 9: ‚εἰς τὴν γῆν hat keinen Sinn' p 120 A 1 und lässt demnach dies Wort und 12b aus etc.

5) So identificiert er das gerettete Kind und den Michael 7, der dem Drachen entgegentritt! p 119 A 2.

neigt bin, die Antwort zu suchen, wird der Kundige leicht erkennen [1]).

Wollen wir solche Irrwege vermeiden, so ist es geboten, uns zunächst nach ähnlichen Stoffen in der apokalyptischen Literatur umzusehen.

Wir haben für Ap Joh 12 eine eigentümliche phantastische, groteske Haltung charakteristisch gefunden. Dieselbe Färbung tritt uns in nicht wenigen Stücken der Ap Joh entgegen.

Da sind Himmel und Erde mit phantastischen Gestalten erfüllt. Der Brunnen des Abgrunds öffnet sich, und aus seinem Rauche kommen merkwürdige Heuschrecken hervor; es sind Rosse mit Menschengesicht und Weiberhaaren, zugleich mit Löwenzähnen und Skorpionschwänzen 9 1—12. Oder ein entsetzliches Reiterheer stürmt vom Euphrat her auf die Menschen

---

1) Ganz ähnlich liegt die Sache in einem anderen Falle. Dieterich Nekyia hat die urchristliche Anschauung von Hölle und Paradies mit den griechischen orphisch-pythagoreischen Anschauungen verglichen und dabei eine ganze Reihe von höchst eigentümlichen und frappierenden Parallelen constatiert. Überlässt man sich dem Eindrucke der von Dieterich gezogenen Parallelen und der vielen anderen, die zwischen dem von ihm gesammelten Material und der jüdisch-christlichen Eschatologie gezogen werden können, so kann man kaum bezweifeln, dass auch hier ein geschichtlicher Zusammenhang vorliegt. Dagegen scheint mir Dieterichs Schluss, dass demnach die urchristliche Vorstellung von Paradies und Hölle durch Griechisches stark beeinflusst sei, sehr zweifelhaft zu sein. Für das Judentum wenigstens halte ich Dieterichs Versuch für völlig gescheitert. Die Flüsse des Totenreiches Henoch 17 6, die Dieterich Nekyia 218 f für griechischer Herkunft hält, findet man schon im Psalter cf נחלי בליעל Ψ 18 5; eine babylonische Abbildung des Hadesflusses bieten Perrot et Chipiez histoire de l'art II 364. Die Strafe der Gestirne, die auf bestimmte Zeit im Kerker gebunden werden Henoch 18 12—16 21, ist nicht Nachahmung griechischer Anschauungen Nekyia 219 f, vielmehr liest man dasselbe schon Jes 24 21 f. Was Henoch 9 9 15 von den Riesen (*τιτᾶνες* 9 9 *γίγαντες* 15 8) erzählt, ist nicht ‚hellenistisch', sondern die Fortsetzung von Gen 6; ‚Titanen', ‚Giganten' ist das griechische Äquivalent für נפלים und הנפלים Gen 6 4 (cf Henoch 15 11 *νεφελας*, corrumpierte Transscription von נפלים). Die von Dieterich gezogenen Parallelen bleiben bestehen; aber ihre Erklärung ist auf anderem Wege zu suchen.

ein; die Pferde haben feuerspeiende Löwenköpfe, und ihre Schwänze gehen in Schlangenköpfe aus 9_{13}—$_{21}$. Vom Himmel fällt ein feuriger Berg, der ein Drittel des Meeres — in Blut, oder ein brennender Stern, der ein Drittel der Flüsse — in Wermut verwandelt $8_{8\,10}$f. Ein Adler fliegt am Mittelhimmel und ruft mit lauter Stimme ‚Wehe' über die Menschen 8_{13}. Aus der Tiefe des Meeres steigen Wesen von wunderbarer Gestalt und wunderbarem Geschick: dem einen wird eins seiner Häupter abgeschlagen, aber die Todeswunde heilt 13_{1}—$_{3}$. Das andere mit Lammeshörnern und Drachensprache verführt alle Welt durch gewaltige Zeichen, ein Bild des ersten Tieres anzubeten und sich seinen Stempel auf Hand und Stirn anzubringen 13_{11}—$_{17}$. Mit dem Tiere führen zwei merkwürdige ‚Zeugen' Krieg; sie werden getötet, aber nach drei und einem halben Tage steigen sie ‚in der Wolke' zum Himmel auf cap 11. Die Tiere versammeln durch Frösche, die sie als Boten aussenden, die Könige der Welt 16_{12}—$_{16}$; sie enden im ‚Feuersee' 19_{20}, in dem schliesslich auch die Gottlosen sammt Tod und Teufel umkommen 20_{14}f. Der Himmel aber tut sich auf und eine wunderbare Stadt fährt auf die Erde herab: diese Stadt ist gestaltet wie — ein Cubus; ihre Mauer aus Jaspis, die Stadt von reinem Gold; die Grundsteine der Mauer Edelsteine; die Tore Perlen; ein Strom von Lebenswasser mitten in ihrer Gasse, hüben und drüben Lebensbäume 21_{9}—22_{5}. Im selben Stile wird auch Gottes Erscheinung im Himmel beschrieben: er selber gleicht einem Jaspis und sardischem Steine; vor seinem Throne sieben Feuerfackeln, vierundzwanzig Mitthronende und wunderbare geflügelte Wesen cap 4. So geht es durch die ganze Apokalypse.

Um den Eindruck dieses Stoffes lebhaft zu empfinden, vergleiche man ihn mit andern Erzeugnissen des späteren Judentums, etwa mit Jesus Sirach oder den Psalmen Salomos. Während in diesen trotz der poetischen Form alles prosaisch einfach ist, weht uns hier die heisse Luft einer bis aufs höchste erhitzten Phantasie entgegen; und während wir dort das Meiste leicht verstehen, treffen wir hier eine Fülle von Dingen, die uns weder aus dem Zusammenhange noch etwa aus dem AT verständlich sind. Dieser eigentümliche Stoff ist es, welcher der Ap Joh ihre besondere Farbe verleiht; den zu deuten, die Exegeten sich hin

und her bemüht haben. Das Verständnis dieses Materials und die Erklärung seiner Entstehung ist das eigentliche ‚Problem' der Apokalypse, ein Problem, das bisher nicht gelöst, ja — trotz aller gelehrten Arbeit — noch nicht methodisch in Angriff genommen ist.

Zu diesem Stoffe gehört auch cap 12; nicht nur seiner ganzen Haltung nach; in vielen Einzelheiten finden sich zwischen diesem Capitel und einigen anderen Parallelen [1]). Nur im Zusammenhange mit diesem ganzen Material lässt sich eine Antwort über den Ursprung von cap 12 finden.

Wenn wir von Ap Joh rückwärts gehen, um uns nach ähnlichen Stoffen umzusehen, so fällt zunächst Henoch ins Auge.

Da werden die grossen Geheimnisse der Schöpfung beschrieben: der Eingang zur Unterwelt im fernen Westen, wo die grossen Ströme in der Tiefe münden cap 17; da liegt der Ort der Toten, wo sie, nach Gerechten und Sündern getrennt, auf das Weltgericht harren 22 1—14; die sieben Berge aus Edelsteinen im Süden, wo der Thron Gottes aus Sapphir steht 18 6—8; oder die tiefe Kluft ausserhalb des Himmels und der Erden, wo die sieben ungehorsamen Sterne bis auf das Jahr des Geheimnisses gebunden sind, da ihre Schuld gesühnt sein wird 18 11—16. Dann der entsetzliche Ort voll lodernden Feuers, das Gefängnis der abtrünnigen Engel 21 7—10. Anderswo liegt bei sieben prächtigen Bergen das Paradies, daselbst steht der Lebensbaum, dessen Geruch in die Gebeine dringt cap 24f 32. Weiter werden geoffenbart die Geheimnisse der Gestirne, wie sie aus den Himmelsthoren herauskommen und in die gegenüberliegenden eingehen cap 33 etc; die Geheimnisse des Hagels, Reifs, Regens, Thaus und Schnees und der Winde cap 34ff 41. Der Wohnsitz Gottes im Himmel wird ähnlich wie in Ap Joh beschrieben cap 14. Geschichten aus der Urzeit werden erzählt, besonders die von Gen 6, aber in weit ausgeführterer und höchst phantastischer Gestalt cap 6 ff; oder wie einmal der böse Kesbeêl dem heiligen Michael den unaussprechlichen Namen, durch den Himmel und Erde geschaffen sind, geraubt hatte 69 13—23. Dazu häufig wunderbare Offenbarungen über die Zu-

1) Es sind cap 13 und 17; über beide handle ich ausführlich im Folgenden.

kunft, da der Sohn des Weibes auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzen und alle Welt richten wird cap 62; eine Fülle von Engelnamen und vieles andere mehr.

Wer dieses Buch zum ersten Male durchliest, den schaut hier alles so merkwürdig-unverständlich an, als ob er in eine neue Welt käme.

Henoch mag in manchem von der Apokalypse stark verschieden sein: dem Inhalt nach überwiegt in ihm das Kosmologische, in der Apokalypse das Eschatologische; der Form nach fehlt im Henoch eine letzte organisierende Composition, das Buch ist ein wüstes Durcheinander verschiedener Traditionen. Aber bei aller Verschiedenheit gehören doch die beiden Bücher ihrem Colorit nach zusammen. Auch in Einzelheiten stimmen sie überein: Leviathan tritt in der Endzeit im Henoch auf cap 60, ebenso wie in der Ap Joh die schrecklichen Tiere der Tiefe cap 11 12 13; der Feuersee ist hier wie da der Ort des Gerichtes Henoch 21 usw.

Wie ist die Entstehung so merkwürdiger Gesichte zu begreifen? Die Erklärung, die uns bisher bei der Ap Joh begegnet war, wonach hier phantastische Weiterausführungen biblischer Traditionen vorliegen, ist auch im Henoch versucht worden [1]). Sie mag im Einzelnen das Richtige getroffen haben; aber sie ist — ebenso wie in der Ap Joh — nicht im stande, das Ganze zu verstehen [2]). An sehr vielen Stellen ist aus der eigentümlich abgerissenen, dunklen Art, in der von diesen Dingen gesprochen wird, deutlich, dass es sich hier um Traditionen handelt, die die Verfasser selbst zum grossen Teile nicht mehr verstanden haben [3]).

Noch weiter zurückgehend kommen wir zu Daniel, in dessen Traumgesichten Ähnliches, wenn auch weniger deutlich und

1) Dillmann Buch Henoch cf oben p 237 A 2.

2) Für Einzelheiten hat auch schon Dillmann Henoch XV auf Tradition erkannt.

3) Man lese etwa cap 42 oder die kosmologischen Capitel 17 ff; man achte auf die vielen Namen und termini technici, auf die mancherlei Varianten, in denen derselbe Stoff im Henoch überliefert ist usw usw.

überall allegorisiert, vorkommt: ein gewaltiges Bild von Gold, Silber, Eisen, Erz und Thon, das durch einen Stein ohne Menschenhände zerschmettert wird cap 2; ein Baum, der mitten aus der Erde bis zum Himmel emporwächst: ein Heiliger haut ihn ab und zerstreut seine Früchte, aber in Banden von Erz und Eisen bleibt seine Wurzel in der Erde fest cap 4; dann die wunderbaren Tiere des Wassers, die auf Erden herrschen und Gott lästern cap 7; ein Widder und ein Ziegenbock, die zusammen um die Weltherrschaft kämpfen cap 8.

Auch hier ist trotz der nachträglich daraufgetragenen Allegorie noch deutlich, dass diese Stoffe einstmals selbstständige Existenz besessen haben [1]). Diese Stoffe sind ihrer Natur nach denen von Henoch und Ap Joh verwandt; einige derselben sind durch alle drei Bücher zu verfolgen: ich nenne wiederum als Beispiel den ‚Feuerbrand' als Stätte der Qual 7 11 und die Wesen, die aus dem Meere steigen.

Eine grössere Gruppe von ähnlichem Material gewahren wir in älterer Zeit im Buche Sacharia, worüber im Obigen schon gehandelt worden ist [2]).

So finden wir eine Verwandtschaft zwischen Sacharia Daniel Henoch Ap Joh. Man hat die Zusammengehörigkeit dieser Schriften längst empfunden und sie daher mit dem gemeinsamen Namen ‚Apokalypsen' genannt; freilich ohne recht sagen zu können, was denn eigentlich ‚apokalyptisch' sei. Das Eigentümliche dieser ‚Apokalypsen' [3]) besteht darin, dass sie alle an einem ganz eigentümlichen Material participieren. Charakteristisch für dasselbe ist der Form nach die von dem Anderen im AT so abstechende phantastische Haltung; dem Inhalte nach besteht der Stoff aus Kosmologie und Eschatologie; besonders eigentümlich sind dabei die Engelspeculationen. Die schriftstellerische Einkleidung, in der dies Material mitgeteilt wird, ist ständig die

1) So sind die Bande von Erz und Eisen ‚im Grase des Feldes' nicht in die Allegorie aufgegangen Dan 4 12. 2) cf oben p 122—131.

3) Wie weit diese Beobachtungen auch für die andern sogenannten Apokalypsen gelten, oder ob das eigentliche ‚Apokalyptische' in ihnen mit andersartigem Material gemischt ist, gehört nicht hierher, wo nur die Grundzüge gegeben werden sollen.

Vision. — Es ist hier nicht der Ort, die Bedeutung dieses Stoffes für die Geschichte des Judentums und für das Urchristentum abzuschätzen [1]); auch ist wol die Zeit dafür noch nicht gekommen. Aber schon jetzt ist die Warnung berechtigt, dies Material, so fremdartig es uns scheinen mag, in so verworrener Gestalt es auch meist auf uns gekommen ist, ja nicht zu gering zu schätzen. Gehört doch zu diesem Stoffe auch der Glaube an Himmel und Hölle als Stätten der Belohnung und Bestrafung nach dem Tode und der Glaube an die Auferstehung [2]).

Woher stammen diese merkwürdigen Traditionen?

Die Beantwortung dieser Frage ist für die alttestamentliche wie für die neutestamentliche Forschung eine der wichtigsten Obliegenheiten.

Mit Sicherheit dürfen wir sagen: nicht aus dem Judentum.

Das, was wir für Sacharia und Ap Joh 12 bereits gesehen haben, lässt sich für die anderen ähnlichen Stoffe verallgemeinern.

1) Ich verfolge daher die Geschichte des Stoffes, so weit das im Vorhergehenden nicht schon geschehen ist, nicht in die Prophetie zurück, wo er sich freilich nur in geringen Ansätzen und nicht in breiter Masse findet; und ich untersuche nicht, welche Bedeutung das ‚Apokalyptische' für das übrige NT hat: nur das Eine halte ich für Pflicht, sogleich festzustellen, dass die Gedanken des Evangeliums im allgemeinen von diesen Dingen weit abliegen, und dass, soweit ich sehe, nur Ein gemeinsames Gebiet zwischen beiden existiert: das sind einzelne Stücke der Eschatologie, vor allem der Glaube an die Auferstehung, an das ‚Paradies' und die Hölle.

2) Der Glaube an die Auferstehung ist weder aus der prophetischen Eschatologie entstanden noch aus der Frömmigkeit der Psalmisten. Die Propheten predigten eine Hoffnung für das Volk, nicht für das Individuum; und die Psalmisten glaubten an einen Gott, den man nur im ‚Lande der Lebendigen' preisen kann. Wir sehen den Auferstehungsglauben nirgends, weder im AT noch im nachkanonischen Judentum, entstehen; sondern wir beobachten ihn nur da, wo er vollständig fertig und sicher ist. Sicherlich ist er nicht aus ‚Ahnungen' hervorgegangen; denn so entsteht überhaupt kein Glaube. Sicher ist auch, dass er nicht religiöser Reflexion entstammt; das zeigt deutlich eine Vorstellung wie die von der Hölle, die nicht durch verständiges Nachdenken erzeugt, sondern ganz andersartiger Herkunft ist. Demnach ist dieser Glaube dem Alttestamentler ein sehr schwieriges Rätsel. Die Lösung ist oben angedeutet. Eine genauere Auseinandersetzung verspare ich mir für später.

Wir können einen Teil der Richtungen des Judentums aus dem AT entstehen sehen: die Psalmen Salomos bieten die Fortsetzung der kanonischen Psalmendichtung; Jesus Sirach schliesst sich an die Proverbien an; die gesetzliche Richtung liegt auf der Linie des PC; aber die Apokalyptik ist nur zum Teile die Fortsetzung der Prophetie. Traditionen wie die von den beiden Zeugen, von dem Reiterheer und den Heuschrecken der Ap Joh, die kosmologischen Theorieen des Henoch stammen nicht aus dem AT. Und anderseits selber erdichtet hat sie das Judentum sicherlich nicht. Das beweist auch dem, der an solche Möglichkeit überhaupt glauben könnte, die abrupte Form, in der diese Traditionen so häufig auftreten, eine Form, die auf eine Vorgeschichte des Stoffes hinweist.

Dazu kommt, dass vielfach ein mythologischer Hintergrund hindurchschimmert. Wir haben das für Ap Joh 12, für einige andere Traditionen der Ap Joh [1]) und für Sacharia [2]) bereits gesehen. Im Henoch wird auch ein ungeübtes Auge das Mythologische an vielen Stellen erkennen [3]).

So erhalten wir folgendes Geschichtsbild. Dies Judentum, das wir uns, den Eindruck des PC verallgemeinernd, so gern völlig von allem ‚Heidentum' abgeschlossen denken, sehen wir seit dem Exil, je länger je mehr, einer fremden Religion erliegen. Unaufhaltsam ist der fremde Stoff eingeströmt, zuerst allegorisiert und gedeutet, dann, so wie er war, recipiert.

Höchst eigentümlich muss diese fremde Religion gewesen sein. Sie besass eine wunderbar phantastische Kosmologie und Eschatologie, Stoffe, die überall als Geheimwissen auftreten. Dabei ist das Merkwürdige, dass dies selbstbewusste Judentum von einer heidnischen Religion überhaupt so viel übernehmen konnte. Wir dürfen zur Erklärung dieser überraschenden Tatsache darauf hinweisen, dass sich unter dem recipierten Stoff — soweit ich sehe — gar keine Götternamen befinden; das Judentum, das alles dies übernahm, hatte jedenfalls dabei nicht die Empfindung, von dem wahren Gotte abzufallen. So ist zu schliessen, dass in den fremden Traditionen schon vor ihrer Reception überhaupt keine Götternamen mehr vorkamen, oder dass wenigstens diese Namen leicht abzustreifen waren.

1) cf oben p 272 ff. 2) cf oben p 123 ff. 3) cf die von Dillmann Henoch XV citierten Stellen.

Welche Religion war das?

Dass wir nicht im stande sind, diese Frage ohne weiteres zu beantworten, zeigt uns aufs deutlichste, wie wenig wir von dem geistigen Leben des Orients jener Zeit wissen. Man wird gut tun, dieser traurigen Tatsache bei Gelegenheit zu gedenken [1]).

Sicher ist zunächst, dass wir nicht an Griechisches denken dürfen. Das ist schon daraus deutlich, dass das ‚Apokalyptische' bereits bei Sacharia und in einzelnen Ansätzen noch früher hervortritt. Dazu kommen die vielen zum Stoff gehörigen Namen, die jedenfalls nicht griechischer Herkunft sind: in der Tradition von Ap Joh 12 der Name Armagedon.

So bleibt also nur etwa Babylonisches oder Persisches oder beides gemischt übrig

Für beide Religionen ist die Frage wegen des Zustands unserer Quellen [2]) überaus schwierig.

Es ist nicht der Zweck dieser Zeilen, die Frage für das gesammte Material, um das es sich hier handelt, auszumachen. Diese Frage ist, so weit ich sehen kann, einstweilen bei weitem noch nicht spruchreif. Für unsern Zweck, die Herkunft von Ap Joh 12 zu bestimmen, genügt es, nachzuweisen, dass für einzelne ‚apokalyptische' Traditionen der babylonische Ursprung wahrscheinlich ist [3]).

Zunächst die Frage, ob babylonischer Einfluss für so späte Zeit angenommen werden darf. ‚Ist denn überhaupt möglich,

1) Ich denke an die Theorieen über die Herkunft des Essener. Das Nächstliegende ist, dass diese, aus dem AT nicht zu erklärende Sekte durch orientalischen Einfluss entstanden ist, ein Einfluss, der — wie wir gesehen haben — in jener Zeit so gewaltig auf das Judentum gewirkt hat. Dass wir den fremden Faktor einstweilen nicht nachweisen können, beweist nach dem Obigen nicht, dass er nicht existiert hat.

2) Über die (sehr complicierte) Kritik des ‚Avesta' cf Ed Meyer Gesch des Altertums I 504—509. — [Unser Wissen von babylonischer Religion gründet sich hauptsächlich auf die uns aus der Bibliothek des Asurbanipal bewahrten Schätze und bezieht sich daher vorwiegend auf die ältere babylonische Zeit. Die Entwicklung der babylonischen Religion in der späteren Zeit ist uns einstweilen fast ganz eine terra incognita.] Z

3) Ich schliesse demnach den persischen Ursprung für andere Teile des apokalyptischen Stoffes — wie ich ausdrücklich betone —, nicht aus.

dass babylonische Schriften und babylonische Kultur damals so stark eingedrungen wären'? [1])

Wir dürfen diese Frage mit Zuversicht bejahen. Je mehr das Babylonische uns in der Gegenwart bekannt wird, je deutlicher sehen wir zugleich, dass es bis in sehr späte nachchristliche Zeit kräftig gewirkt hat: man findet babylonische Elemente in dem Griechentum der hellenistischen Zeit; der Gnosticismus, später der Manichaeismus und der Mandaismus haben ursprünglich-babylonische Traditionen zT in reicher Fülle bewahrt [2]).

Wenn sich demnach im späteren Judentum Babylonisches finden sollte, so wäre das keine für sich allein stehende und deshalb sonderbare Tatsache; sondern nur ein Glied in der grossen Kette der Geschichte babylonischer Einwirkung auf die vorderasiatische Welt.

Ich setze ein bei gewissen Stern- und Zahlen-Speculationen, da in denselben das Babylonische am deutlichsten zu erkennen ist.

Zunächst einige Grössen der Ap Joh, für welche die Zahl Sieben charakteristisch ist.

Sieben Geister sind vor Gottes Thron 1_4. Sieben Engel stehen vor Gott 8_2. Sieben Feuerfackeln brennen vor dem Throne, das sind die sieben Geister Gottes 4_5. Das Lamm hat sieben Augen, das sind die sieben Geister Gottes, die ausgesandt sind in alle Welt 5_6. Christus erscheint in mitten von sieben goldenen Leuchtern 1_{12} und hat sieben Sterne in (auf 2_0) seiner Hand 1_{16}.

Auch hier hat man, von der Voraussetzung ausgehend, dass diese Dinge Erfindungen des Schriftstellers seien [3]), für Einzelheiten Vorbilder aus dem AT finden wollen.

Für die sieben Geister sei Jes 11_2 die Originalstelle [4]). Dort heisst es: auf dem Sprössling Isai's werde ruhen

---

1) Dieterich Nekyia 219. 2) Dieterich Abraxas 43f, Kessler Mani I XII, Brandt Mand Rel 182 ff.

3) Diese Anschauung ist für die sieben Engel am deutlichsten von Hengstenberg I 441 ausgesprochen.

4) so Bleek 151f, Renan Antichrist 304, Spitta 238f, Holtzmann² 317.

Geist Jahve's:
Geist von Weisheit und Verstand,
Geist von Rat und Heldenkraft,
Geist von Jahve-Erkenntnis und -Furcht.

Hier erscheint also das Licht des einen Geistes in dreifacher [1]) — allenfalls könnte man sagen: in sechsfacher — Ausstralung; aber natürlich ist es nicht erlaubt, die Stralen und das Licht selber zu addieren. Demnach ist hier von einem Spiritus septiformis gar keine Rede [2]). Ebensowenig haben ^{LXX} Sal 17 42 und Henoch 49 3 [3]), die Jes 11 benutzen, die Siebenteilung. Darnach sind ‚die sieben Geister' eine von Jes 11 unabhängige Vorstellung; wenn also diese Stelle in späterer Zeit der locus classicus für ‚den siebenfältigen Gottesgeist' geworden ist, so ist sie dazu durch nachträgliche Eintragung gestempelt worden, ebenso wie Jes 7 zum locus classicus der Jungfrauengeburt.

Noch weniger kann Sach 4 10 die Grundstelle für ‚die sieben Geister' sein [4]); denn hier wird zwar von sieben Lampen und sieben Jahveaugen, aber nicht von sieben Geistern gesprochen.

Näher liegt es scheinbar, die sieben Leuchter als Nachahmung des alttestamentlichen siebenarmigen Leuchters aufzufassen [5]); indess, wenn der Schriftsteller dies alte Symbol vor Augen gehabt hat, warum hat er es dann verändert und aus einem Schaft mit sieben Armen sieben neben einander stehende Leuchter gemacht? So muss auch hier wenigstens die Möglichkeit, dass nicht Nachahmung, sondern verwandte Tradition vorliege, anerkannt werden.

Für den ganzen Complex dieser zusammengehörigen apokalyptischen Vorstellungen kommen also nur wenige alttestamentliche Vorbilder in Frage, die mehr oder minder zweifelhaft und

---

1) nach den drei Obliegenheiten des Herrschers: Gericht (I Reg 3 12, illustriert 16—28), Krieg (Jes 36 5) Gottesdienst.

2) Dillmann Jesaia 117.

3) Wie Spitta 239, Holtzmann^2 317 die Stelle Henoch 49 3, aus der man die Siebenzahl mit keiner Kunst herauslesen kann, als eine Grundstelle des siebenfaches Geistes citieren können, ist mir unerfindlich.

4) so Hengstenberg I 89, Düsterdieck^4 113.

5) Bleek 162, Spitta 34, Holtzmann^2 319.

zur Erklärung des Ganzen sicherlich unzureichend sind. Die Erklärung aus dem AT ist also gescheitert.

Wir schliessen, dass hier wiederum auf Tradition zu erkennen ist. Das ist noch an manchen Symptomen festzustellen.

Der Apokalyptiker redet von ‚den sieben Geistern Gottes' 1_4 3_1 4_5 5_6 als einer seinen Lesern wolbekannten Sache. Ebenso wird von ‚den sieben Engeln, die vor Gott stehen' gesprochen 8_2; von diesen sieben Engeln — sie heissen sonst Erzengel — hören wir überdies auch an anderen Stellen [1]). Die sieben Leuchter und die sieben Sterne sind vom Apokalyptiker auf die sieben Gemeinden und ihre Engel gedeutet; indess stimmen diese beiden Symbole so wenig zu einander — wenn die sieben Gemeinden durch Leuchter abgebildet waren, so lag es nahe genug, ihre Engel etwa durch die Lichter daran darzustellen, aber doch nicht durch Sterne! —, dass man schliessen muss, diese Symbole seien älter als die christliche Deutung [2]); auch klingt andere Auffassung — wie es scheint: der Leuchter — nach, wenn Christo 3_1 ‚die sieben Geister Gottes und die sieben Sterne' zugeschrieben werden.

Ferner lässt das eigentümliche Verhältnis, in dem die genannten apokalyptischen Aussagen zu einander stehen, auf Tradition schliessen.

‚Die sieben Geister' und ‚die sieben Engel' tragen das sie charakterisierende Attribut, dass sie ‚vor Gott stehen (sind)' [3]). Der Sinn dieses Wortes ist nach Luc 1_{19} Tob 12_{15}, dass sie das

---

1) Tob 12_{15} ‚die sieben heiligen Engel, welche die Gebete der Heiligen überbringen und Zutritt zu der Herrlichkeit des Heiligen haben' cf Luc $1_{19\ 26}$ = ἀρχάγγελοι I Thess 4_{16} Judae 9 = שרים האשנים Dan 10_{13}. Über die Namen dieser Engel eine Reihe verschiedener Traditionen cf Weber Altsyn Theol 164. Vielleicht liegt schon Ez 9_2ff eine erste Anspielung an die Lehre von den sieben Erzengeln vor; nach dem Folgenden ist indess Ez 9 nicht als ‚Keim' dieser Lehre zu betrachten, gegen Smend Ezechiel 56.

2) Auf ähnliche Beobachtungen stützt Spitta 32 die Behauptung, dass 20 eine Hinzufügung eines R sei, eine literarkritische These, die durch 2_5 widerlegt wird, und mit der man die obige Aufstellung nicht verwechseln möge.

3) Man beachte, dass dieses Attribut Ap Joh 1_4 8_2 4_5 Luc 1_{19} Tob 12_{15}, also mit grosser Regelmässigkeit wiederkehrt.

Vorrecht haben, vor die Herrlichkeit des thronenden Gottes treten zu dürfen, während alle anderen Wesen nur durch ihre Vermittlung mit dem Höchsten verkehren können [1]), ein Vorrecht, das der Natur der Sache nach — die Vorstellung ist gebildet nach dem Muster des irdischen Königs, bei dem nur die höchsten Beamten Zutritt haben — nur der obersten Engelklasse gegeben ist. Die Sieben ‚stehen vor Gott', bedeutet also zugleich, dass sie die oberste Klasse der Engel sind. Diese Deutung des Attributes wird bestätigt durch die Stellung der sieben Geister sogar vor Christo 1 4 und durch den Namen ἀρχάγγελοι (Oberengel) = שרים הראשנים; auch in der rabbinischen Überlieferung sind die sieben Engel, die vor Gottes Angesicht stehen, die ‚Fürsten der Engel' [2]). Das Praedicat: vor Gott stehen, ist also exclusiver Natur [3]). So folgt, dass ‚die sieben Geister' und ‚die sieben Engel' ursprünglich dieselbe Grösse gewesen sind. Die Verschiedenheit des Namens beweist dagegen nichts: dieselben Wesen konnten ursprünglich wegen ihrer Geist-Natur [4]) ‚Geister' und nach ihrer dienenden Stellung Gott gegenüber ‚Engel' genannt werden. Anderseits treten die sieben Engel 8 2, nachdem vorher mehrfach von den sieben Geistern gesprochen ist, als eine neue Grösse auf. Der Apokalyptiker hat also die ursprüngliche Identität beider Namen nicht gekannt, jedenfalls nicht beachtet. Das bedeutet, dass wir hier zwei Traditionen vor uns haben, die

---

1) cf Tob 12 15.

2) Weber Altsyn Theol 164.

3) Wenn in cap 4 ausser den Fackeln noch die vierundzwanzig Presbyter und die vierundzwanzig Tiere vor Gottes Thron stehen, so erklärt sich das daraus, dass hier verschiedene, ursprünglich nicht auf einander berechnete Traditionen zusammengekommen sind.

4) Der Name ‚Geister' für übermenschliche Wesen im Himmel und auf Erden ist namentlich im Buche Henoch häufig. — Dagegen darf man nicht einwenden, dass die Engel im Sprachgebrauch der Offenbarung nie den Namen ‚Geister' führen Hengstenberg I 92; es ist methodisch verkehrt, bei einer Schrift wie Ap Joh, die mancherlei verschiedene Traditionen zusammenträgt, durch Reduction der einzelnen Aussagen auf einander eine Gesammtanschauung der ganzen Schrift gewinnen zu wollen; die Anwendung dieser falschen Methode hat eine richtige Auffassung der sieben Geister bisher verhindert zB auch bei Bleek 151 f, Düsterdieck[4] 113, Kliefoth I 120 f, Hengstenberg I 88—92.

aus einer Wurzel herkommen, aber im Laufe einer Geschichte sich gespalten haben.

Ganz ähnlich steht es mit den Symbolen: den sieben Fackeln, sieben Sternen, sieben Leuchtern. Dieselben bedeuten ursprünglich sämmtlich dasselbe: sieben Geister oder Engel. Das wird von den sieben Fackeln ausdrücklich gesagt 4 5; von den sieben Leuchtern und den sieben Sternen ist noch dem christlichen Apokalyptiker bekannt, dass sie ein ‚Geheimnis' dh einen geheimen (allegorischen) Sinn [1]) haben 1 20; nach 3 1 ist zu schliessen, dass die Leuchter die sieben Geister darstellten; für die Sterne weiss der Apokalyptiker, dass sie sieben Engel abbilden sollen 1 20. Alle diese Symbole sind auch ihrer Art nach verwandt: leuchtende Körper sollen Geistwesen veranschaulichen. — Auch die auf den ersten Blick so sonderbare Gleichung 4 5, sieben Augen = sieben Geister, kann durch Einordnung dieses Symbols in die Reihe der andern verstanden werden: Augen sind mythologische Bilder von Sternen [2]), und Sterne erscheinen im Vorhergehenden mit Geistern zusammengestellt. Alle diese Symbole sind also mit einander nach Inhalt und Form verwandt. Trotzdem nehmen sie auf einander in unserer Apokalypse keine Rücksicht, sondern schliessen sich zT gradezu aus: dieselbe Grösse kann nicht in demselben Gesicht durch Leuchter und Sterne bezeichnet werden cap 1, noch weniger durch Fackeln cap 4 und Augen des Lammes cap 5. Ebenso schliessen sich die Fackeln cap 4 und die sieben Engel 8 2 aus. — Demnach ist mehr als wahrscheinlich, dass allen Symbolen dieselbe Anschauung zu Grunde liegt, die aber in der Ap Joh sehr verdunkelt ist.

Diese Anschauung kann, um allen diesen Symbolen zu genügen, keine andere als die von sieben Sternen sein. Sterne, im Altertum beseelt gedacht, bei anderen Völker Götter, sind im Judentum nur ‚Geister' oder ‚Engel' [3]). Ihre Darstellung durch Fackeln oder Leuchter würde als Cultusbild verständlich sein: die Phantasie versetzt solche Symbole, wie man sie im irdischen Heiligtum mit Augen schaut, in das Adyton des

1) Das — und nichts Weiteres — ist die Bedeutung des Wortes *μυστήριον* cf 17 5 Eph 5 32, gegen Düsterdieck [4] 133, Hengstenberg I 148, Holtzmann [2] 319. 2) cf oben p 125.

3) Eisenmenger II 384 ff.

Himmels. Die mythologische Anschauung denkt Sterne als Augen der Gottheit [1]).

Hier hätten wir also eine Grundanschauung, von der sich die Entstehung der einzelnen Namen und Symbole aufs beste begreifen liesse. Für die Richtigkeit dieser Vermutung spricht noch eine Reihe von anderen Erwägungen.

Der Gedanke an Sterne liegt im Zusammenhange dieser Traditionen sehr nahe; eine Tradition hat das Wort ‚Sterne' ausdrücklich festgehalten 1_{16} 3_1.

Die sieben Leuchter sind offenbar dem siebenarmigen Leuchter verwandt, dessen Sinn — wie wir oben p 125 gesehen haben — gewesen ist, Sterne abzubilden. Der Unterschied des alttestamentlichen und des in der Apokalypse vorausgesetzten cultischen Symbols ist, dass bei jenem die Mächte des Himmels als Einheit, als Organismus, hier dagegen als selbstständige Grössen aufgefasst sind.

Bei den Augen des Lammes, die Geister darstellen 5_6, ist eine andere Deutung als die auf Sterngeister überhaupt nicht möglich. Sach 4_{10}, woran die Apokalypse hier anklingt, redet sicher von sieben Sterngeistern cf oben p 125; wenngleich man kaum glauben kann, dass der Apokalyptiker den ursprünglichen Sinn der Gleichung Augen = Geister und der alttestamentlichen Stelle wirklich noch gekannt habe.

Fragen wir nun nach dem Ursprung ‚der sieben Geister', so ist derselbe nicht im Judentume zu suchen. Dass die Sterne beseelt, dass sie mächtige Geister, dass sie die Augen der Gottheit seien, sind Gedanken, die das Judentum nicht produciert, sondern übernommen hat. Zudem sahen wir cultische Symbole nachwirken, die im jüdischen Gottesdienste keine Stelle haben.

Welche Religion hat dem Judentum ‚die sieben Sterngötter' gebracht? Zur Beantwortung dieser Frage muss zunächst dasjenige Material zusammengestellt werden, das durch Rückschluss aus der Apokalypse gewonnen werden kann.

---

1) Da sonach ein Zug im Bilde des ‚Lammes' mit grosser Wahrscheinlichkeit als mythologischer Herkunft nachgewiesen werden kann, so darf man die weitere Frage aufwerfen, ob nicht diese Gestalt des ‚Lammes' schon eine Vorgeschichte vor dem Christentum gehabt habe.

Für diese Sterngötter ist die Zahl sieben charakteristisch; in allen Traditionen wird diese Zahl festgehalten, offenbar, weil sie ursprünglich etwas bedeutet hat.

Zugleich ergiebt der Zusammenhang, in dem diese Wesen genannt werden, dass sie in der von uns gesuchten Religion Götter ersten Ranges gewesen sein müssen. Das Judentum, das diese Wesen in unmittelbare Nähe seines Gottes setzt, erkennt ihnen damit die höchste Stelle unter den Engeln zu und preist zugleich die Macht dessen, dem selbst diese gewaltigen Sterngeister zu Diensten stehen. Derselbe Gedanke wird abgebildet, wenn sieben Fackeln vor dem Throne brennen, und wenn Christus zwischen den Leuchtern erscheint. Ähnlich ist es, wenn Christus die sieben Sterne auf der Hand trägt; es soll bedeuten, er sei Herr und Gebieter auch dieser Sieben 3 1[1]). Die Wiederholung dieses Gedankens in allerlei Symbolen beweist seinen Wert. Es hat also einmal eine Zeit gegeben, in der es etwas Grosses war, die Macht Gottes über die sieben Sterngeister zu behaupten. Im Grusse der Schrift 1 4 werden die sieben Geister sogar vor Christo genannt.

Für die babylonische Religion ist die Verehrung der Sterne charakteristisch. Unter allen Sterngottheiten sind den ‚Chaldäern' die Planeten die ‚grossen Götter'. Ihre Zahl ist sieben.

Die so nahegelegte Identificierung der sieben Geister mit den sieben Planeten wird durch eine Reihe von Beobachtungen gestützt. Wo Babylonisches überhaupt eingewirkt hat, hören wir auch von ‚chaldäischer' Astrologie, besonders häufig aber von den sieben Sternen, so bei den Orphikern, den Gnostikern, den Zabiern, den Mandäern usw usw[2]). Für das Judentum aber wird uns ausdrücklich berichtet, dass die Namen der Engel aus Babel gekommen seien[3]). Den Einfluss babylonischer Sternkunde kann

---

1) Diese Auffassung passt vorzüglich in den Zusammenhang der Vision von cap 1, in welcher Christus lauter Attribute seiner Macht und Herrlichkeit bekommt cf Spitta 32. Spittas eigene Deutung p 35, Jesus halte die Sterne, um die Nacht damit zu erleuchten, wobei die Zahl der Sterne gleichgültig sei, ist unzulänglich.

2) Dieterich Abraxas 44 f, KAT[2] 21, Brandt Mand Schriften 19.

3) jer Rosch haschana, Bereschith rabba c 48 (bei Delitzsch in Riehms HW 381).

man zudem mit Sicherheit im Buche Henoch erkennen: auch die zwölf Tierkreisbilder kommen im Henoch 82 11—20 als Engel vor; die Bedeutung dieser zwölf für die Jahresteilung ist noch bekannt; und Henoch weiss noch, dass die ‚Sünder' diese Sterne für ‚Götter' halten 80 7. Sind also die babylonischen ‚zwölf Sterne' im Judentum belegt, so dürfen wir uns nicht verwundern, wenn wir nunmehr auch die ‚sieben Sterne' daselbst wiederfinden.

Dazu kommt hier noch die Parallele des siebenarmigen Leuchters, der mit dem Symbol der sieben Leuchter verwandt ist [1]) und seinerseits ursprünglich die sieben Planeten darstellt; schliesslich die Tradition [2]), dass von den sieben Erzengeln jeder die Aufsicht über einen Wochentag führe. Das Letztere anlangend ist bekannt, dass die babylonische Astronomie die sieben Tage der Woche nach den sieben Planeten benannt hat, — Namen, die bis auf den heutigen Tag fortdauern [3]). Die Juden, so hören wir hier, haben die Woche nach den sieben Erzengeln genannt. Damit gewinnen wir also aufs neue die Gleichung Erzengel = Planeten [4]).

Wir erkennen hiernach folgenden religionsgeschichtlichen Zusammenhang. Das Judentum hat sich mit der babylonischen Sternreligion auseinandergesetzt. Es kann die Macht der babylonischen sieben Planetargeister nicht leugnen, aber es behauptet mit Pathos, dass diese Geister dem einen Gotte Himmels und der Erden untertan seien. Zum Ausdrucke dieses Gedankens sind, wie es scheint, Symbole des babylonischen Cultus benutzt. Wir dürfen uns die Herübernahme dieser Symbole so vorstellen,

---

1) cf oben p 125. 2) bei Weber Altsyn Theol 164.

3)

Šamaš	dies Solis	Sonntag	Raphael
Sin	Lunae	Montag	Gabriel
Nergal	Martis	Mardi	Sammael
Nabû	Mercurii	Mercredi	Michael
Marduk	Jovis	Donnerstag	Izidkiel
Ištar	Veneris	Freitag	Hanael
Ninib	Saturni	Saturday	Kepharel

4) Jüdisch-babylonische Zaubertexte, deren Kenntnis ich Herrn Dr. Stübe verdanke, reden von ‚den sieben Engeln, die gehen und umkreisen Himmel und Erde und Sterne und Tierkreis und Mond und Meer'; die Kabbala kennt sieben über die Planeten gesetzten Engel usw.

dass solche Darstellungen der sieben Planeten in den Tempeln eines höchsten babylonischen Gottes standen, und dass das Judentum an stelle dieses Gottes seinen eigenen setzte.

In der Apokalypse ist von diesem Wettstreit mit der babylonischen Religion keine Rede mehr. Nur sein Ertrag, die Tradition, dass es sieben höchste vor Gott stehende Geister giebt, ist erhalten, während man den Ursprung dieser Tradition nicht mehr versteht. Die Bilder, die einst der Ausdruck der Identificierung eines höchsten babylonischen Gottes und des Gottes Israels gewesen sind, sind jetzt nur noch Bilder der Erhabenheit Gottes und Christi [1]).

In der grossen Einleitungsvision cap 4 erscheinen vierundzwanzig πρεσβύτεροι, rings um den göttlichen Thron auf Thronen sitzend, in weissen Gewändern, goldene Kronen auf den Häuptern 4 4. In derselben Vision heisst es von ihnen, dass sie vor dem Thronenden anbeten, ihre Kronen vor seinem Throne niederwerfen und ihm, dem Schöpfer der Welt, die Ehre geben 4 9—11. — Im weiteren Verlaufe der Ap fallen sie, ebenso wie die vier ‚Wesen', vor dem Lamme nieder, eine Cither und goldene Weihrauchschalen in den Händen, und singen ihm zum Preise ein neues Lied 5 8f. Die Anbetung Gottes wiederholen sie 5 14 11 16ff 19 4. Einer der πρεσβύτεροι dient dem Seher einmal als angelus interpres 7 13.

Für das Resultat einer Untersuchung darüber, wer diese vielgedeuteten Gestalten seien, ist der Ausgangspunkt wichtig. Da man von vorneherein annehmen darf, dass die πρεσβύτεροι ebenso wie das Bild des Thrones und des Thronenden, das gläserne Meer, die sieben Fackeln und die vier Tiere eine apokalyptische Tradition darstellen [2]), und da anderseits diese Tradi-

1) Dabei ist die Möglichkeit offen zu halten, dass die babylonischen Vorstellungen und Symbole durch persische Vermittlung zu den Juden gekommen sind; auch die persische Religion kennt sieben höchste Geister (Amesha-çpenta), die man längst mit den sieben Erzengeln verglichen hat cf Kohut Jüdische Angelologie und Dämonologie (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes IV p 24ff), die aber ihrerseits von den sieben Planetargöttern der Babylonier sicherlich nicht unabhängig sind.

2) Spitta 277.

tion in dem Namen und in der grundlegenden Beschreibung der πρεσβύτεροι von cap 4 sicherer zu suchen ist als in der Art, wie der Apokalyptiker diese Gestalten für seine Zwecke gelegentlich verwendet, so hat man in cap 4 den Ausgangspunkt für die Untersuchung zu nehmen. Dazu kommt, dass die Aussagen der späteren Capitel über sie: dass sie, Cither und Weihrauchschalen in der Hand, anbeten, und dass einer von ihnen dem Seher einmal das Geschaute deutet, nicht für sie charakteristisch sind, — ersteres haben sie mit den vier ‚Wesen' gemein 5 8f, und das Geschäft der Interpretation ist sicherlich nicht das eigentliche Amt von Kronenträgern.

Demnach muss das Wesen der πρεσβύτεροι von uns bestimmt werden

aus ihrem Thronen vor Gott,
aus dem Namen πρεσβύτεροι,
aus der Zahl vierundzwanzig.

Der erste Zug ist aus einem grossen Zusammenhange zu verstehen. Man denkt sich schon in sehr alter und noch in jüngster jüdischer Zeit Gott im Himmel, ebenso wie man den König auf Erden sieht, umgeben von den Grossen seines Reiches, mit denen zusammen er seine Pläne berät und seine Beschlüsse fasst [1]).

Die spätere Zeit redet von einem דִּינָא Gottes, einem himmlischen Richter-Collegium, das vor Gott auf Thronen sitzt [2]). Noch im spätesten Judentum wird von diesem בֵּית דִּין, ohne welches keine Sache geschieht, viel geredet [3]). Nach dem Vorbilde dieses himmlischen Richtercollegiums hat die jüdisch-christliche Apokalyptik die Teilnahme am göttlichen Weltregiment, welche den Frommen für die Endzeit verheissen ist [4]), als ein Thronen vor Gottes Angesicht sich vorgestellt [5]).

---

1) I Reg 22 19 Job 1 6ff 2 1ff Ψ 89 8 Job 15 8 Jer 23 18; cf den Plural Gen 1 26 11 7 Jes 6 8; cf noch Henoch 14 22 47 3 etc.

2) Dan 7 10 cf 4 14 — das ‚Sitzen im Reiche' Esth 1 14 cf Sach 3 8.

3) Weber Altsyn Theol 170 f. Die gewöhnlich citierten Stellen aus Schoettgen Horae hebraicae 1107 ruhen auf falscher Interpretation von Jes 24 23 und gehören nicht hierher.

4) Dies ist zB der Sinn von Mt 5 3.

5) cf Ap Joh 20 4 Mt 19 28 I Kor 6 3 II Tim 2 12; für das spätere Judentum Tanchuma fol 39 4 bei Schoettgen 1108.

Diese Anschauung auch in den *πρεσβύτεροι* von Ap Joh 4 zu suchen, empfiehlt sich um so mehr, als der Gedanke an eine himmlische Richterversammlung vortrefflich in die Einleitungsvision einer Schrift passt, die im Folgenden die Gerichte Gottes über die Welt darstellen soll.

So erklärt sich auch der Titel *πρεσβύτεροι*. Die Beisitzer des göttlichen Gerichtes führen neben andern Namen [1]) auch den der זקנים Gottes Jes 24 23 [2]), den man [3]) mit ‚Senatoren' ‚Richter' übersetzen mag.

Dies himmlische Collegium sitzt auf Thronen und trägt Diademe. Dieser Zug ist auffallend genug: dass *πρεσβύτεροι* Kronen tragen, ist keineswegs durch die Natur der Sache gegeben. Auch hat das alte Israel den סוד אלהים, die Ratsversammlung der Götter, sich stets in anderer Form gedacht: da sitzt Jahve auf seinem Throne, das Himmelsheer aber steht vor ihm [4]). Und diese Vorstellung entspricht dem Bilde, das man in der Ratsversammlung des irdischen Königs Israels mit Augen sehen kann [5]). Diese, demnach so eigentümliche Anschauung von den Kronen tragenden und auf Thronen sitzenden *πρεσβύτεροι*, erklärt sich aus den Verhältnissen des Weltreichs, dessen Fürsten Könige sind Jes 10 8, und dessen oberster Herrscher ‚König der Könige' heisst [6]). Wenn demnach auch Gottes *πρεσβύτεροι* gekrönt sind und thronen, dh Königen gleichen, so stellt dieser Zug die

1) עירין und קדישין Dan 4 14.

2) ‚Da errötet der Mond, da schämt sich die Sonne, denn Jahve Zebaoth ist König geworden auf dem Berge Zion und in Jerusalem, und vor seinen Ältesten ist Herrlichkeit'. Der Sinn ist: an stelle der Gewalten, welche sich bisher die Herrschaft angemasst hatten, kommen jetzt diejenigen Gewalten zur Herrschaft und zur Verherrlichung, denen sie gebührt. Bisher waren Herrscher Mond und Sonne, jetzt wird Jahve König, und seine ‚Ältesten' werden verherrlicht. Der Zusammenhang erlaubt also nicht, die ‚Ältesten' als Menschen, etwa als Vertreter Israels zu denken. — Die gewöhnliche Annahme, dass Ap Joh 4 von dieser Stelle literarisch abhängig sei, ist nicht zu erweisen.

3) nach Vorgang der LXX des Pentateuchs, der זקנים häufig durch *γερουσία* wiedergiebt; cf auch Prov LXX 31 23 *γέροντες συνέδριον* etc.

4) zB I Reg 22 19. 5) zB I Sam 22 6.

6) Dies ist seit den Assyrern der stehende Titel des ‚Grosskönigs'.

Grösse des göttlichen Reiches dar, dessen Ratsleute aus Königen bestehen.

Noch deutlicher wird derselbe Gedanke in dem Schluss der Scene ausgesprochen, wo diese Könige von ihren Thronen steigen und sich selbst und ihre Kronen dem Thronenden zu Füssen legen, denn Er ist der Schöpfer der Welt! Das ist der erhabene Ausdruck des Gedankens, dass der Schöpfergott ‚der König der Könige' sei.

Man beachte, dass hier Gottes *βασιλεία* in den Formen der *βασιλεία τοῦ κόσμου*, natürlich sie überbietend, dargestellt wird — eine Beobachtung, aus der eine Reihe von Punkten in der neutestamentlichen Anschauung des Gottesreiches verständlich wird.

Gegen diese Erklärung der *πρεσβύτεροι* darf nicht eingewandt werden, dass diese Wesen im Folgenden nicht in ihrer Eigenschaft als Richter auftreten, sondern zu ganz anderen Beschäftigungen, zum Hymnensingen, Weihrauchopfern, Citherspielen und Interpretieren verwandt werden. Genau dasselbe ist für die übrige Umgebung des göttlichen Thrones zu bemerken, die gleichfalls im Folgenden entweder überhaupt nicht [1]) oder doch in einer, von dem ursprünglichen Sinn dieser Gestaltungen fernliegenden Weise [2]) auftritt. Vielmehr ist aus dieser Erscheinung zu folgern, dass dem Apokalyptiker die eigentliche Bedeutung der *πρεσβύτεροι* nicht mehr deutlich war, wie ihm zB die der vier ‚Wesen' sicherlich völlig dunkel gewesen ist, und dass diese Gestalten herkömmlich ein Stück solcher apokalyptischer Eingangsvisionen waren.

So dürfen wir auch die Zahl vierundzwanzig für eine Tradition halten, um so mehr als diese Zahl aus dem Zusammenhange durchaus kein Licht empfängt. —

Die bisherigen Erklärungen fassen die Zahl als eine ‚Verdoppelung der Zwölfzahl, der Signatur des Volkes Gottes' [3]) und deuten darnach die vierundzwanzig Presbyter als zwölf Vertreter der Heidenchristen neben ebenso vielen aus Israel [4]), oder als

1) so die sieben Fackeln.

2) so die vier ‚Wesen', die gewiss ursprünglich weder Priester 5 8 noch Beschwörer 6 1 etc sind.

3) Kliefoth II 13 f.

4) Bleek 205, de Wette[2] 61, Weizsäcker[2] 617.

zwölf Vertreter der alttestamentlichen und zwölf der neutestamentlichen Gemeinde, wobei man auch an die zwölf Patriarchen und die zwölf Apostel erinnert [1]).

Diese Erklärungen setzen als selbstverständlich voraus, dass die vierundzwanzig Presbyter eine freie Erfindung des christlichen Verfassers seien — eine Annahme, die durch die Umgebung dieser Gestalten, die in allen Einzelzügen eine lange Vorgeschichte in der Tradition hat, unwahrscheinlich gemacht wird; sie deuten diese Gestalten als verklärte Menschen, was im Texte ausdrücklich hätte gesagt werden müssen, da man natürlich als höchste Thronende neben Gott Engel und nicht Menschen erwartet [2]); sie gewinnen die Zahl vierundzwanzig durch Verdoppelung der Zwölf, dh sie nehmen ein doppeltes Gottesvolk an, während die alte Christenheit nur von einem — zwölfstämmigen Jak 1 1 — Gottesvolke weiss, in das auch die früheren Heiden eingepflanzt sind [3]); sie erweisen sich schliesslich als völlig willkürlich, da der Text die vierundzwanzig weder als Juden- und Heidenchristen noch als Patriarchen und Apostel durch irgend einen erkennbaren Zug charakterisiert.

Eine andere Auffassung [4]) denkt an die vierundzwanzig Priesterklassen, deren himmlische Vertreter die πρεσβύτεροι seien; diese Auffassung scheitert daran, dass die grundlegende Beschreibung von cap 4 sie nicht als Priester, sondern als Könige und Richter darstellt.

Gestehen wir also, dass die Zahl vierundzwanzig sich aus alttestamentlichen Vorbildern oder neutestamentlichen Gedankengängen nicht erklärt. —

Eine methodische Erklärung der Zahl wird von der Beobachtung ausgehen müssen, dass die apokalyptische Tradition diese Zahl festgehalten hat, obwol sie zB in der Ap Joh nicht mehr verstanden wird; was kaum geschehen wäre, wenn man nicht den Eindruck gehabt hätte, dass diese Zahl für die πρεσβύτεροι

1) Hengstenberg I 267, Düsterdieck [4] 220f.

2) Man vergleiche zB Ap Joh 7 9ff und die ausdrückliche Erklärung 13ff. 3) cf Hengstenberg I 269.

4) Hilgenfeld Einleitung 425, Renan Antichrist 303, Ewald 159, Züllig II 24, Spitta 275, Erbes 49. — Holtzmann [2] 326 lässt unter den mitgeteilten Erklärungen die Auswahl frei.

charakteristisch wäre. Daher lässt sich die Zahl selber nur deuten, wenn wir den ursprünglichen Sinn dieser Gestalten kennen.

Wo haben wir den Ursprung dieser Tradition zu suchen? Nicht im Christentume, wo sich die Zahl nicht deuten lässt; der christliche Verfasser übernahm die πρεσβύτεροι aus der jüdischen Tradition ebenso wie alle anderen Einzelheiten dieses Capitels.

Nicht im Judentume, wo es gleichfalls eine Deutung der vierundzwanzig nicht giebt. Derselbe Schluss ergiebt sich aus dem Thronen dieser Wesen vor Gott, ein Zug, der sich — wie wir gesehen haben — nicht aus den palästinensischen, sondern aus den Verhältnissen des Weltreichs erklärt [1]). Da nun dieser Zug zum Wesen der πρεσβύτεροι gehört, so ist anzunehmen, dass die ganze Vorstellung aus dem Glauben eines weltherrschenden Volkes in das Judentum gedrungen ist. Dies ist um so weniger merkwürdig, als auch eine Reihe anderer Züge, die vier Tiere [2]), die sieben Fackeln etc, letztlich aus der Fremde importiert ist.

Beachtet man nun, dass diese fremden Züge zur babylonischen Tradition gehören; und dass wir ausdrücklich hören, dass die Namen der Engel aus Babel gekommen sind, so dürfen wir vermuten, dass auch die vierundzwanzig πρεσβύτεροι ursprünglich vierundzwanzig babylonische Götter gewesen sind. Dieser Schluss wird durch die Königsherrlichkeit der πρεσβύτεροι und die daraus gezogenen Folgerungen unterstützt. Man wird sich die Entstehung der Vorstellung so zu denken haben, dass der Babylonier oder Assyrer die Titel seines Königs auf den himmlischen König übertragen und die Götterversammlung des Himmels nach Muster der irdischen Fürstenversammlung gedacht, und dass das Judentum mit diesem höchsten babylonischen Gott den seinigen identificiert und ihm daher auch einen ähnlichen Rat beigesellt hat [3]).

1) Die Verwandelung dieser Versammlung in ein בית־דין bei den Rabbinen scheint eine Umdeutung der Vorstellung nach palästinensischen Verhältnissen zu sein; dabei sind die Kronen weggefallen, und die Königsthrone in Richtersessel verwandelt. 2) cf oben p 131 146.

3) Die Stadien dieses Processes sind im einzelnen zu verfolgen:

Diodorus Siculus [1]) berichtet von den Babyloniern: *ausser dem Tierkreis teilen sie noch vierundzwanzig Sterne* (= Sternbilder?) *ab, von denen die Hälfte am Nord-, die Hälfte am Südhimmel stehen; von diesen rechnen sie die* [jeweils] *Sichtbaren den Lebendigen, die Unsichtbaren den Gestorbenen zu und nennen sie die Richter des Weltalls.*

Hier haben wir also die gesuchte Tradition: die göttlichen Wesen, die Richter heissen, und welche die Zahl vierundzwanzig ebenso charakterisiert, wie die sieben die Planeten und die zwölf den Tierkreis [2]). Nach der Anschauung der babylonischen Astronomie verweilen die zwölf von ihnen, die jeweils sichtbar sind dh über dem Horizonte stehen, in der Oberwelt, die andere Hälfte, die unter dem Horizonte steht, bei den Toten; wenn hier also die vierundzwanzig vor der höchsten Gottheit versammelt sind, so handelt es sich um ein Gericht, das die Lebendigen und die Toten zugleich betrifft. Das Erscheinen der vierundzwanzig als Spruchcollegium ist demnach die gegebene Einleitung des Gerichtes über das ‚Weltall'. —

Zu den zwölf Tierkreisengeln des Henoch, den sieben Geistern und den vierundzwanzig Presbytern der Apokalypse kommen

---

der assyrische König heisst ‚König der Könige' Ez 26 7, ‚der grosse König, der mächtige König', šarru rabû šar kiššati = *ὁ βασιλεὺς ὁ μέγας ὁ κύριος πάσης τῆς γῆς* Judith 2 5; Marduk (Ašur) ‚Herr der Herren, König der Götter', ‚der grosse Herr'; Jahve ‚Gott der Götter, Herr der Herren, der grosse, gewaltige und furchtbare Gott' Dt 10 17 cf Ψ 136 2f, ‚ein grosser König über die ganze Erde' Ψ 47 3; Gott (Christus) König der Könige, Herr der Herren I Tim 6 15 (Ap Joh 17 14 19 16) cf Ap Joh 1 5. — Ich stelle noch zusammen das babylonische ‚König der Götter', das alttestamentliche ‚Jahve ein grosser König über alle Götter' Ψ 95 3 und das neutestamentliche ‚König der Äonen' I Tim 1 17.

1) Bibl hist ed Bekker II 31 *μετὰ δὲ τὸν ζῳδιακὸν κύκλον εἴκοσιν καὶ τέτταρας ἀφορίζουσιν ἀστέρας, ὧν τοὺς μὲν ἡμίσεις ἐν τοῖς βορείοις μέρεσι, τοὺς δ' ἡμίσεις ἐν τοῖς νοτίοις τετάχθαι φασί, καὶ τούτων τοὺς μὲν ὁρωμένους τῶν ζώντων εἶναι καταριθμοῦσι, τοὺς δ' ἀφανεῖς τοῖς τετελευτηκόσι προσωρίσθαι νομίζουσιν, οὓς δικαστὰς τῶν ὅλων προσαγορεύουσιν*

2) Welche Sterne es bei den Babyloniern gewesen, und wie dieselben zu dem Amte der Richter gekommen sind, gehört nicht hierher; Hommel ZDMG 45 p 599ff glaubt, es seien die Mondstationen.

noch die sieben Höllen der rabbinischen Tradition [1]). Zwar ist diese Tradition für das Judentum ziemlich spät bezeugt; doch lässt sich aus den septem viae der Qual IV Esra [VI 55 ff] auf das Alter der Tradition zurückschliessen [2]). Auch die Mandäer [3]) kennen die sieben Höllen. Der babylonische Ursprung dieser Vorstellung ist unzweifelhaft [4]).

So sind also eine Reihe von kosmologischen Vorstellungen des späteren Judentums mit Sicherheit als babylonischer Herkunft zu erkennen. Ich untersuche hier nicht, ob noch anderes von dem oben bezeichneten kosmologischen Stoffe babylonischer Herkunft sei; erlaube mir aber, die Assyriologen auf dies Material, besonders im Buche Henoch aufmerksam zu machen.

Nicht ganz vorübergehen kann ich an einer spätjüdischen Legende, die in letzter Zeit mehrfach die Augen der Forscher auf sich gezogen hat, obwol diese Legende nicht zu dem uns hier angehenden ‚apokalyptischen' Stoffe gehört, und obwol ich hier nur im stande bin, den Beobachtungen Anderer einige Bemerkungen vom religionsgeschichtlichen Standpunkte aus hinzuzufügen.

Das Buch Esther ist die Legende des Purimfestes. Das Purimfest ist etwa im zweiten vorchristlichen Jahrhunderte aus der Fremde ins Judentum eingedrungen. Sein nicht-jüdischer Ursprung geht vor allem aus seinem Namen פור hervor, der im Estherbuche 3, durch das hebräische Wort גורל = Los gedeutet wird. Dass eine solche Deutung notwendig war, beweist, dass der Jude das Wort פור von Natur nicht verstand.

1) Eisenmenger II 328 ff.

2) Diese septem viae werden in der von IV Esra mitgeteilten Tradition so eigentümlich abstrakt geschildert, dass sie nur als eine Ablassung ursprünglich concreterer Vorstellungen verstanden werden können; diese zu Grunde liegende Anschauung muss die von den sieben Höllen sein; ebenso wie die entsprechende Theorie von den septem viae der Belohnung der Gerechten [VI 64 ff] aus der Anschauung von den sieben Himmeln erwachsen ist.

3) Brandt Mand Rel 182.

4) Feuchtwang ZA IV 42 ff, Jensen Kosmologie 233.

Demnach war der Name und das Fest selber fremdländischer Herkunft. Damit aber ist auch der fremdländische Ursprung der mit dem Feste verbundenen Estherlegende gegeben. Die Heimat des Festes und der Erzählung ist im Orient zu suchen. Wir haben also in ‚Purim' und ‚Esther' einen neuen Beleg für unsere Beobachtung, dass das Judentum in vorchristlicher Zeit fremden orientalischen Einflüssen offen gestanden hat.

Man hatte bisher versucht, die Heimat des Festes aus dem Worte ‚Pur' zu erschliessen. Lagarde [1]) hatte Purim mit dem persischen farwadîgân, Zimmern [2]) mit dem babylonischen Worte puḫru und dem Neujahrsfeste in Verbindung gebracht. Eine befriedigende Erklärung des Namens ist — so weit ich sehe — noch nicht gegeben [3]).

Von anderer Seite her hat Jensen die Frage zu lösen versucht.

Jensen [4]) hat den Nachweis geführt, dass ‚Haman' zugleich der Name des elamitischen Hauptgottes (Humba = Humban = Humman), und dass ‚Waštî', in der Esthergeschichte Name der verstossenen Königin, auch der Name einer elamitischen Göttin sei. Er stellt ferner mit זרש, Hamans Weibe, die Göttin Kiriša, Hummans Gemahlin, zusammen; ebenso Mardochaj [5]) mit Marduk und Esther mit Ištar [6]); die letztere Gleichung wird durch die Beob-

---

1) Purim in den Abhandlungen der Kgl Ges der Wissenschaften zu Göttingen XXXIV.

2) Zimmern ZAW XI 157 ff.

3) Die letztere Identificierung halte ich für gescheitert. Babylonisch puḫru würde ‚Versammlung, Mahl' bedeuten; גורל aber bedeutet nach Esther 3 7 ‚Los'. Das babylonische Neujahrsfest fällt in den Anfang des Nisan, das Purimfest auf den 14/15 Adar cf unten. —

4) Wiener Zeitschr für die Kunde des Morgenlandes VI 47 ff 209 ff.

5) מרדכי *Μαρδοχαῖος* = zum מרד gehörig.

6) Die babylonische Göttin Ištar, bei den Palästinensern עשתרת, die Gottheit der Liebe und des Venussternes, heisst bei den Mandäern עשתרא Istrâ cf Brandt Mand Schriften 45 A 6, in den Targumen אשתרת oder אסתרא cf Levy Trg Wb, bei den Zabiern אסתרא Gesenius Thes I 134, auf jüdisch-babylonischen Zauberschalen kommt der Plural אסתריא vor (nach einer Mitteilung des Herrn Dr Stübe). Demnach ist אסתר im Estherbuche spätere Schreibung für Ištar erwiesen: ‚vocatum est nomen eius Esther a nomine stellae Veneris' Trg II ad Esther 2 7 bei Gesenius Thes I 134.

achtung gestützt, dass auch der Beiname Esthers Hadassa dh die Myrthe(n-Geschmückte) nach Jensen wahrscheinlich in einem babylonischen Wort für Braut — ḫadaššatu — seinen Ursprung hat.

Hienach hat Jensen behauptet, dass die Esthergeschichte ein babylonischer Mythus sei.

Diese Behauptung erscheint nach dem Obigen vom religionsgeschichtlichen Standpunkte aus im hohen Grade plausibel.

Zur richtigen Beurteilung des Mythus ist zu bemerken:

Da die Esthergeschichte als Legende des ‚Purim'festes auftritt, so ist wahrscheinlich, dass auch in Babylonien der Ištarmythus die Legende des dem Purimfeste entsprechenden babylonischen Festes gewesen sei.

Die ursprüngliche Ištarerzählung ist ein Mythus; die Esthergeschichte ist Sage; dh die Götter sind Menschen geworden, und die Dimensionen ihrer Handlungen sind in das Menschliche projiciert worden.

Die Esthergeschichte spielt am Hofe eines persischen Königs; demnach ist die ursprüngliche babylonische Tradition mit Persischem vermischt worden. In dieser synkretistischen Gestalt ist sie zu den Juden gekommen [1]).

Die Aufgabe der Forschung ist, zu untersuchen, welche Form der ursprüngliche babylonische Mythus besessen habe. Es ist vielleicht nicht überflüssig, zu betonen, dass es auch für solche Aufgabe Gesetze giebt. Die Reconstruction eines derartigen alten Mythus kann dem Forscher nur dann gelingen, wenn er an einer Fülle von Beispielen beobachtet hat, in welcher gesetzmässigen Weise Mythen von Geschlecht zu Geschlecht überliefert werden, von Nation zu Nation wandern und schliesslich aus Mythen Sagen werden. Es giebt eine Methode der Mythenforschung, gegen die man ebenso wenig verstossen darf wie gegen die Methode der Philologie.

Zum Verständnis des babylonischen Mythus hat Jensen richtig erkannt, dass darin eine uralte Befreiung Babyloniens vom Joche der Elamiter nachklingt.

Dagegen sind seine übrigen Gleichungen nicht glücklich. Jensen hat den Mythus mit dem babylonischen Zwölf-Tafelepos

1) Die vorstehenden fundamentalen Erkenntnisse werden von Jensen in dem von Nowack Archäologie II 200 citierten Briefe ausgesprochen.

zusammengeworfen, dessen Held der sterbende und wieder erstehende Eabani = Marduk sei; das Estherfasten sei die Leichenklage um Eabani; das Fest des Mythus sei das babylonische Neujahrsfest, das vom Judentum recipiert und wegen der Collision mit Passah um einen Monat vorgerückt worden sei.

Das einstweilen bekannte Material erlaubt solche Schlüsse nicht. Die Gleichsetzung mit dem Eabanimythus schwebt bei dem Mangel schlagender Ähnlichkeiten in der Luft; vielmehr trägt jener Mythus ganz anderen Charakter als die uns überlieferte Esthergeschichte: die Hauptperson des Ištarmythus ist Ištar, nicht Marduk. Ebenso wenig erlaubt unser Material den Schluss, dass die Legende ursprünglich zum Neujahrsfeste gehört habe: der Mythus des babylonischen Neujahrsfestes ist uns bekannt, es war der Schöpfungsmythus; von der Esthergeschichte aber wird ausdrücklich berichtet, sie gehöre zu dem Feste des 14/15 Adar[1]), also nicht zum Neujahrsfeste; es erscheint mir unmethodisch, eine überlieferte Tatsache zu Gunsten einer sehr fragwürdigen Vermutung umzustossen.

Der Fehler dieser Gleichungen ist, dass sie voreilig aufgestellt sind; erst ist zu fragen, was die Esthergeschichte selber lehre; dann mag es Zeit sein, zu untersuchen, wie sich das uns zu Gebote stehende babylonische Material dazu verhalte.

Man kann die ursprüngliche Gestalt des Mythus — natürlich nur vermutungsweise — zu reconstruieren versuchen, indem man das Jüdische, sodann das tiefer liegende Persische entfernt und so auf den ursprünglichen babylonischen Untergrund zu kommen sucht, und indem man zugleich das Menschliche ins Göttliche zurückübertragt.

Die jüdische Zutat ist deutlich. Das Judentum hat diese Geschichte, die von einer Niederlage der Feinde der Babylonier oder der Perser berichtete, auf seine Feinde, dh auf die ‚Heiden' bezogen und seinen Hass gegen die Heiden, wie sein Bedürfnis, von ihnen bewundert und geehrt zu werden, zugleich auch seinen Monotheismus in die Erzählung eingetragen.

1) Auch die Behauptung Jensens, dass das ursprünglich eintägige Purimfest durch Verbindung mit dem Nikanortage zweitägig geworden sei, ist unmöglich. Purim fand am 14/15 Adar statt; der Nikanortag fällt auf den 13 Adar cf Nowack II 195.

Persischer Herkunft ist die Einkleidung des Stoffes in eine Hofgeschichte; auch die Gestalt des Königs, der in der Legende eine Null ist, mag persische Zutat sein [1]).

Der Mythus erzählt von dem Siege der babylonischen Götter über die elamitischen. Dabei ist das Eigentümliche, dass die rettende Tat nicht durch Marduk geschehen ist, sondern durch Ištar [2]); nicht durch Mannes Mut und Kraft, sondern durch Weibes Schönheit und List. Ištar hat den Haman bei einem Gastmahl in die Hand seiner Feinde gegeben; darauf fiel das ‚Mardukvolk' über seine Bedränger her.

Jensen hat dabei auf die Parallele der Judithgeschichte hingewiesen: verwandt ist in beiden der Tod des Bedrängers durch die List eines Weibes beim Gastmahl und die darauf folgende Niederlage der Feinde.

Aber obwol nicht der Befreier, ist Marduk dennoch durch Hamans Tod zu königlicher Ehre gekommen. Der Mythus mag erzählt haben, wie Ištar, nach Hamans Tode, Marduk die Herrschaft übergab.

Jensen hat gesehen, dass in diesem Mythus Historisches nachklingt [3]): eine uralte Knechtung Babyloniens durch Elam und die Vertreibung der fremden Herren. Knechtschaft und Befreiung sind historisch beglaubigt.

Im Mythus wird Marduk durch Hamans Untergang der König; dem muss in der Geschichte entsprechen, dass seit dem elamitischen Freiheitskriege Babel, Marduks Stadt, die Königin

---

1) Jensen setzt voraus, dass der menschliche König an die Stelle eines Gottes getreten sei; das ist nach dem Obigen nicht notwendig. Weswegen dieser Gott grade Šamaš gewesen sein soll, weiss ich nicht. In der Estherlegende weist nichts auf einen Sonnengott hin. — Was in der Erzählung sonst noch persisch sein mag, entzieht sich meiner Beurteilung.

2) In der Legende ist Mardochaj Vetter der Esther 2 7. [Dasselbe Verhältnis besteht nach der einen babylonischen Tradition zwischen Marduk und Ištar: Marduk ist Sohn Eas, Ištar nach einer Tradition Tochter Anus (nach anderer eine Tochter Sins), Ea und Anu sind Brüder cf oben p 17.] Z

3) Dies nationale Element ist freilich — soweit Rückschlüsse aus der Estherlegende erlaubt sind — nicht, wie Jensen will, dem Mythus erst nachträglich beigemischt, sondern vielmehr der eigentliche Inhalt des Mythus.

geworden ist. Auch dieser Schluss wird durch die Geschichte bestätigt.

Es ist bezeichnend, dass dasselbe grosse Ereignis, das am Anfange der Geschichte Babels steht, in dem Schöpfungsmythus ebenso wie in diesem Ištar-Mythus wiederklingt.

So darf man vermuten, dass auch das Andere historisch ist, dass Elam vertrieben worden ist durch Ištars Stadt, nicht durch Marduks Residenz, obwol diese durch jene Befreiung die königliche Herrlichkeit bekommen hat.

Der Tag des Festes wird vom Mythus so motiviert gewesen sein, dass Haman das Mardukvolk an einem bestimmten Tage hatte vernichten wollen, dass aber derselbe Termin der Tag seines Unterganges geworden ist.

Zum Mythus mögen noch gehören:
die Namen ‚der böse Haman' 7_6 [1]), das ‚Mardukvolk' 3_6.

So etwa würde man sich den ursprünglich babylonischen Ištar-Mythus zu denken haben. Ich betone nochmals, dass es sich bei solcher Reconstruction um Vermutungen handelt. Und selbst der Basis der Reconstruction fehlt, so lange der Name פור nicht befriedigend erklärt ist, die letzte Bestätigung.

Nachdem wir im Vorhergehenden einzelne kosmologische Elemente in der Apokalyptik als babylonisch fixiert haben, nähern wir uns nunmehr unserm Thema, der Untersuchung von Ap Joh 12, indem wir dieselbe Frage für die Eschatologie des Judentums aufwerfen.

Wir haben bereits im ersten Teile dieses Buches einzelne Spuren des babylonischen Chaosmythus im spätesten Judentum aufgewiesen.

Im Gebete des Manasse wurde die Fesselung des Meeres in der Urzeit mit sehr archaistischen Zügen beschrieben [2]).

Ebenso altertümlich redet Henoch 60_{16} von dem Zaume, an dem ein Geist das Meer wie ein Ungetüm festhält [3]).

Die von uns mehrfach constatierte eschatologische Wendung des Mythus fanden wir auch in Jes 27_1 und Ψ Sal 2; in beiden Stellen ist der Mythus, nach prophetischem Brauche, auf einen politischen Feind Israels bezogen [4]).

1) Der ‚Feind' 7_6, ‚der Feind der Juden' 3_{10} 8_1 9_{10}.
2) cf p 95. 3) p 52. 4) cf 88f.

Die eigentümliche Originalität aller dieser Stellen machte uns deutlich, dass der babylonische Chaosmythus dem Judentum noch in sehr später Zeit bekannt gewesen ist [1]).

Andere Stellen zeigten uns den zur Weissagung gewordenen Chaosmythus ohne politische Deutung. IV Esra 6 52 [2]) deutet geheimnisvoll darauf hin, dass Leviathan und B^{e}hemoth noch eine Bestimmung haben: *servasti ea, ut fiant in devorationem, quibus et quando vis.* Also diese Ungeheuer sollen einst getötet und dann verzehrt werden; wann? von wem? Gott, der den Beschluss über sie gefasst hat, weiss es.

Ebenso geheimnisvoll redet von diesen Ungeheuern auch Henoch 60 9 f [3]). Als Henoch den Engel nach der Macht [4]) jener Ungetüme fragt, antwortet der Engel 10: ‚*Du Menschensohn, du verlangst hier zu wissen, was verborgen ist*'.

Man sieht also, dass die Kunde von dem letzten Auftreten Leviathans und B^{e}hemoths im Judentum als ein tief geheimes Wissen gegolten hat.

Doch haben wir noch in unsern Quellen einige Andeutungen, die uns diese Mysterien verraten.

Ap Bar 29 berichtet von den Ereignissen der letzten Zeit, von der Offenbarung des Messias, und fährt dann fort:

et revelabitur Behemoth ex loco suo, et Leviathan ascendet de mari, duo cete (κήτη) magna, quae creavi die quinto creationis, et reservavi eos usque ad illud tempus; et tunc erunt in escam omnibus qui residui fuerint.

Die Stelle erläutert IV Esra 6 52. Die Zeit, da Leviathan und B^{e}hemoth sich ‚offenbaren' sollen, ist die letzte Zeit: wann der Messias kommt. Dann sollen sie gegessen werden von den ‚Übriggebliebenen', denen das Heil zu sehen vergönnt sein wird [5]); der Genuss des Fleisches dieser Ungeheuer wird Ap Bar als erster unter den Genüssen der ‚residui' genannt [6]).

1) für Ψ^{l} Sal 2 cf 80. 2) Der Text ist oben p 64 mitgeteilt.

3) Der Text von Henoch 60 7—9 oben p 63; die Fortsetzung des Textes gebe ich nunmehr im Folgenden.

4) soll wol heissen: nach der Bestimmung? 5) Mc 13 13.

6) Im Folgenden Ap Bar 29 5ff die Beschreibung ihres Trankes — es ist die bekannte Stelle von dem wunderbar reich tragenden Weinstock —; dann des Wolgeruches, der die Seligen erquickt, und des Manna, das sie anstatt des Brotes essen.

Dabei ist zu beachten, dass auch diese Stelle nichts darüber sagt, in welcher Weise Leviathan und Behemoth ums Leben kommen sollen. So tief ist das Geheimnis, dass man sich scheut, es dem Profanen zu offenbaren; der Kundige weiss es ohnehin.

Etwas mehr erfahren wir aus der Antwort, die Henoch 60 24f von dem Engel bekommt [1]):

24 *Diese zwei Ungeheuer sind bereitet, gemäss der Grösse Gottes gefüttert zu werden, damit das Strafgericht Gottes nicht umsonst sei* [2]*: es werden die Söhne mit ihren Müttern und die Kinder mit ihren Vätern getötet werden.*

25 *Wenn aber das Strafgericht des Herrn der Geister an ihnen zu Ende ist, dann wird es* (überhaupt) *zu Ende* [3]) *sein; dann wird das Gericht stattfinden nach seiner Barmherzigkeit und Geduld.*

Der Sinn der Stelle scheint zu sein: Einstweilen werden die beiden Ungeheuer von Gott noch gefüttert; denn Gott hat ein gewaltiges Strafgericht über sie vor; damit dies Strafgericht nicht umsonst (ohne Grund) über sie komme, müssen sie (gegen die Menschheit) ein furchtbares Verbrechen begangen haben: Söhne sammt Müttern, Kinder sammt Vätern werden (von ihnen) gemordet werden. So wird dann mit Fug und Recht ein furchtbares Strafgericht Gottes über die beiden Ungetüme ergehen. Dies Zornesgericht aber ist das letzte, das Gott über die Welt hält; nachdem so der Zorn sein Recht bekommen, wird nun Gottes Barmherzigkeit und Nachsicht sich offenbaren können.

Die Zeit, da Leviathan und Behemoth auftreten, ist nach 25 die Zeit unmittelbar vor dem Weltende [4]). Die Erwartung des Apokalyptikers scheint demnach zu sein: dem Weltende wird eine Zeit, da Leviathan und Behemoth auf Erden entsetzlich hausen, vorhergehen; aber darauf folgt das Strafgericht Gottes über sie; nachdem dieses geschehen, kann nun auch Gottes Heil sich zeigen.

1) Die Frage und vorläufige Antwort 60 9f und die definitive Antwort 24f ist durch den Einsatz 11—23 auseinander gesprengt.

2) Der zwischen 25a und b eingeschobene Satz ‚damit das Strafgericht des Herrn der Geister nicht umsonst über jene komme', in 25 ohne Sinn, scheint eine Variante zu 24b zu sein.

3) Dies der Sinn des äthiopischen Wortes, wie Herr Professor Prätorius mir gütigst mitteilt.

4) nicht, wie Dillmann Henoch 183 will, die Sintflut.

Die eigentümliche Dunkelheit unseres Textes mag durch die mehrfachen Übersetzungen, durch die er hindurchgegangen ist, mitverschuldet sein[1]); ist aber zT auch durch die Art dieser Tradition gegeben: nur ἐν μυστηρίῳ kann man von solchen Dingen sprechen; man beachte dabei vor allem, dass auch hier der Untergang Leviathans und Bᵉhemoths nicht beschrieben wird.

Auch bei den Rabbinen kehrt die Tradition von Leviathan und Bᵉhemoth wieder. Die beiden Ungeheuer müssen sich in der letzten Zeit gegenseitig bekämpfen; oder Gabriel wird mit Gottes Beistand eine Jagd auf Leviathan anstellen. Dann geben ihre Leiber den Seligen das köstliche Mal, von dem sehr viele Stellen sprechen. Auch dass Leviathan ein Ungetüm der Urzeit ist, ist noch nicht ganz vergessen. Eine Tradition hält fest, dass der (weibliche) Leviathan im Anfang getötet sei, und combiniert damit das Mal, das sein Körper im עולם הבא geben wird: der Leib des getöteten Tieres ist in der Urzeit eingesalzen worden und wird so für die Endzeit aufbewahrt[2]).

Es ist im Vorhergehenden gezeigt worden, dass diese Traditionen im letzten Grunde aus Babylonien stammen. Manches in denselben mag Hinzufügung der späteren Zeit sein, die den uralten Stoff durch grübelnde Combination und durch phantastische Ausschmückung vermehrt hat. In dieser Weise aber lässt sich nicht die ganze spätjüdische Leviathan-Tradition erklären. Vielmehr hat diese Überlieferung eine ganze Reihe ursprünglicher Züge bewahrt.

Besonders wichtig ist, dass der Leviathan-Mythus hier zwar in eschatologischer Wendung, aber ohne politische Ausdeutung vorliegt; wir haben hier also eine Form des Mythus, wie sie den Propheten bereits vorgelegen haben muss[3]). Anderseits ist der Mythus in dieser Gestalt im AT nicht enthalten, sondern wird von demselben nur vorausgesetzt, kann also auch nicht daraus geschlossen sein.

Dazu kommt eine Reihe von Einzelheiten: die Tradition, dass Leviathan das Meer, Bᵉhemoth die Wüste beherrscht; dass

1) cf oben p 63 A 3. 2) cf Weber Altsyn Theol 195 370 384, Grünbaum zur vergleichenden Mythologie ZDMG XXXI 274 ff, Eisenmenger II 872 ff. 3) cf p 87.

Leviathan weiblich, Behemoth männlich ist[1]); ist doch sogar die ursprüngliche Bedeutung Leviathans im Judentum nicht ganz unbekannt gewesen [2]).

So folgt, dass das Judentum eine vom AT unabhängige Tradition vom Leviathan besitzt. Die babylonische Erzählung vom Leviathan ist als Weissagung für die Endzeit in das späteste Judentum aufs neue eingedrungen.

Gegen diese Auffassung wird man um so weniger Bedenken hegen können, als wir schon im Vorhergehenden darauf hingewiesen haben, dass der babylonische Chaosmythus sogar noch im Manichäismus [3]) und Mandaismus [4]) fortgelebt hat [5]).

Eine Reihe weiterer Belege kommt hinzu, zunächst der Traum des Mardochaios in den Zusätzen zu Esther.

Add Esther LXX cap 1 4—10.

4 *Und das war sein Traum* [6]*:*
siehe Lärm und Getöse, Donner und Erdbeben und [7]) *Schrecken auf Erden.* 5 *Und siehe, zwei grosse Drachen traten auf, beide im Begriffe zu kämpfen, und machten gewaltigen Lärm.* 6 *Bei ihrem Lärmen aber rüsteten sich alle Völker zum Kriege, das Volk der Gerechten zu bekriegen.* 7 *Das war ein Tag von Dunkel und Finsternis: Not und Drangsal, Bedrängnis und grosser Schrecken auf Erden.* 8 *Da ward das ganze gerechte Volk erschreckt und fürchtete schon sein Verderben; sie machten sich zum Tode bereit* 9 *und schrieen zu Gott. Aus ihren Thränen* [8]) *aber entstand wie aus kleiner Quelle ein gewaltiger Strom, Wassers die Menge,* 10 *und* [9]) *Licht, und die Sonne gieng auf; die Ströme* [10]) *aber giengen immer höher* [11]), *bis sie die Stolzen verschlangen* [12]).

---

1) cf oben p 63 f. 2) p 47 A 1. 3) p 54. 4) p 56.

5) Dass das Judentum heidnische Abbildungen von Drachen auf Gefässen und Siegelringen kannte, ist im babylonischen Talmud ausdrücklich bezeugt; die Stellen bei Ball in Wace Apocrypha II 348.

6) Die Übersetzung folgt dem Texte von Swete (B); Ausnahmen sind angegeben.

7) *καὶ* κ[ca] A etc Fritzsche.

8) *ἐβόησαν πρὸς τὸν θεὸν. ἀπὸ δὲ τῆς βοῆς αὐτῶν* ist ‚gewählt' gesagt Fritzsche.

9) *καὶ φῶς* A, zweites Subjekt zu *ἐγένετο* cf 10 3.

10) Die gewöhnlichen Texte lesen *ταπεινοί*, Lucian *ποταμοί*, was vorzüglich passt. Diese Recension enthält sonst für Add Esther einen

Die Deutung des Traumes, die LXX 10 6—9 hinzugefügt wird, erklärt den Strom als Esther, die beiden Drachen als Mardochaios und Haman:

‚*die sich* (im Gesichte) *versammelt hatten, das Volk der Juden zu verderben, das sind die Heiden; die aber* (im Gesichte) *zu Gott schrieen und gerettet wurden, das ist mein Volk*‘ [1]).

Die Herkunft der Vision aus dem Chaosmythus [2]) ist sehr deutlich:

dem Namen ‚grosse Drachen‘ *δράκοντες μεγάλοι* entspricht התנין הגדול Ez 29 3;

sie machen Lärm und verbreiten Schrecken wie Ψ 74 23 Job 41 17 Ez 32 32 Ψ 89 10 65 8 etc cf oben p 84 97;

sie treten auf am Tage des Dunkels cf Jes 17 14 Ψ 46 und weiter Ez 32 7 Job 3 8 Ψ 44 20.

Parallel ist, dass ein grosser Strom entsteht *ὕδωρ πολύ* cf Ψ 18 17 Hab 3 15 Ψ 93 4 מים רבים und Jes 51 9 f תהום רבה.

Das Ende des schrecklichen Gesichtes geschieht, indem es Licht wird, und die Sonne aufgeht cf Jes 17 14 Ψ 46 6.

Das Ganze wird auf einen Kampf der Heiden gegen Israel gedeutet wie Jes 17 12—14 und Ψ 46.

Als Datum des Gesichtes wird der erste Nisan [3]), dh der Tag des Neuen Jahres und der Schöpfung genannt.

So sind hier einzelne Züge des alten Mythus sehr wol bewahrt; aber sie haben die alte Verbindung mehrfach verloren. Jung ist zB, dass die Drachen wider einander kämpfen, und dass der Strom die Rettung, nicht wie ursprünglich das Verderben bringt. Diese Änderungen sind, wie man deutlich erkennt,

---

nachträglich redigierten Text; indess da Lucian bei der Deutung des Stromes 10 5 einen zur Lesart *ποταμοί* nicht passenden Text hineincorrigiert hat, so muss diese Lesart schon von ihm vorgefunden sein. *ταπεινοί* ist aus dem Gegensatz *ἐνδόξους* entstanden nach Ez 21 31.

11) Gen 7 20 24. 12) Hebr 11 29 Fritzsche.

1) So der ursprüngliche Sinn; derselbe ist schon von den Abschreibern nicht verstanden; daher die Zusätze, im gewöhnlichen Texte *οὗτός ἐστιν Ἰσραήλ*, bei Lucian *ποταμός*.

2) Mythologisches vermuteten schon Grotius (Ägyptisches) und Fuller (Persisches) cf Wace Apocrypha I 370 376 f.

3) bei Lucian *Ἀδὰρ Νισάν*, wo *Νισάν* für Correctur des ursprünglichen *Ἀδὰρ* zu halten ist.

durch den Verfasser geschehen, der den einen Drachen als Mardochaj, den Strom als Esther deuten wollte; dadurch hat sich das Alte mehrfach verschoben. Dazu ist Fremdartiges hineingekommen: die Beschreibung des Tages von Dunkel und Finsternis geht auf Prophetenstellen zurück [1]); der grosse Strom aus kleiner Quelle, von dem auch Ap Bar 36 31 redet, gehört sicher nicht zum Chaosmythus [2]).

Das Gesicht des Mardochaios hat mit Jes 17 12—14 und Ψ 46 die grösste Ähnlichkeit; während diese Stellen aber die ‚Drachen' verloren und nur das überschwellende Wasser bewahrt haben, ist hier der ursprüngliche Zusammenhang von Drachen und Wassern erhalten. So folgt, dass das Gesicht nicht etwa aus dem AT geschöpft ist, sondern auf eine selbstständige Tradition zurückgeht.

In ganz anderer Form ist der Mythus in der Geschichte vom ‚Drachen zu Babel' erhalten.

Diese aus der Prophetie des Habakuk stammende und in LXX dem Buche Daniel hinzugefügte Legende erzählt: es sei in Babylon ein Drache [3]) gewesen, den die Babylonier verehrt hätten. Daniel habe dieses Ungeheuer ohne Schwert und Stab getötet, indem er dreissig Minen Pech, Fett und Haare zusammengekocht, Kuchen daraus geformt und dem Drachen ins Maul geworfen habe; als er das gefressen habe, sei er entzwei geborsten [4]).

Solche Erzählungen werden nicht aus der Luft gegriffen. Zudem trägt die Legende babylonisches Colorit: wir wissen, dass in babylonischen Heiligtümern Drachenbilder standen [5]).

Demnach postulieren wir ein Prototyp der Legende, das von dem Tode eines Drachen berichtete; wenn die Erzählung alt ist, so muss der Überwinder des Drachen ein Gott gewesen sein. Wir schliessen also auf einen babylonischen Mythus vom Tode eines Drachen durch einen Gott.

---

1) Joel 2 2 Seph 1 15 cf Rom 2 9.

2) Dasselbe Motiv im Traum der Mandane cf Wace Apocrypha I 376f.

3) Chis *δράκων, Θ δράκων μέγας.*

4) *καὶ φαγὼν διερράγη.*

5) cf oben p 18 28 140 A 1 und Diodorus Siculus 2 9.

Dieser postulierte Mythus ist der babylonische Mythus von der Überwindung des grossen Drachen Tiâmat durch Marduk [1]).

Der charakteristische Zug der Legende ist, dass Daniel den Drachen ‚ohne Schwert und Stab' tötet. Dieser Zug ist auch bei der Tötung Tiâmats der Mittelpunkt der Erzählung [2]). Der ursprüngliche Sinn des Zuges war: der Drache ist gegen alle Angriffe von aussen gepanzert:

er achtet das Eisen für Stroh,
für wurmstichig Holz das Erz [3]).

Aber ‚der Kluge unter den Göttern' weiss dagegen Rat: da es von aussen unmöglich, tötet er den Drachen von innen [4]).

Die Art der Tötung ist in der Legende verdunkelt: wie Kuchen von Pech, Fett und Haaren, auch wenn sie in solchen ungeheuren Quantitäten genossen werden, einen Drachen aus einander sprengen können, ist schwer zu sagen.

Andere Recensionen [5]) der Legende haben hier das Ursprünglichere: nach der einen wirft Daniel dem Drachen Stroh

---

1) Schrader in Riehms HW 288; Ball in Wace Apocrypha II 348f; Brandt Mand Religion 182 A 5, Mand Schriften 150 A 3.

2) cf oben p 24.

3) Job 41 19 cf die ganze Beschreibung 41 7—9 18—21 und Ez 29 4 (Schuppen des תנין).

4) Im babylonischen Mythus lässt er einen Orkan in seinen Rachen hineinfahren und fährt mit dem Schwerte nach cf oben p 24. Den geöffneten Rachen zeigt auch die berühmte Abbildung Layard Monuments II Plate 5.

5) mitgeteilt von Ball in Wace Apocrypha II 345f 357; die erste aus Bereschith rabba c 68, die zweite aus Josippon ben Gorion. Zwei andere Recensionen derselben Legende erwähnt Nöldeke Alexanderroman in den Denkschriften der Kaiserl Akademie der Wissenschaften, Philos-hist Klasse, Bd 28 Abhandlung 5 p 22: die Tötung eines Drachen unter ähnlichen Umständen erzählt der jerusalemische Talmud Ned 3 12 von König Sapor II, der Alexanderroman von Alexander. Der Frass des Drachen ist in der ersten Legende ein Kameelbalg, in den man Stroh und Kohlen gesteckt hat, in der zweiten ein mit Gips, Pech, Blei und Schwefel ausgestopfter Rinderbalg. Die letztere Legende ist nach Nöldeke (ebenda p 25) nicht etwa jüdischen, sondern heidnischen Ursprungs. Man erkennt auch an solchen Beispielen, dass es sich hier um ethnische Traditionen handelt.

vor, worin Nägel verborgen sind; nach der andern waren es eiserne Kämme, in Fleischstücken versteckt, wobei die noch sichtbaren Teile mit Pech und Schwefel beschmiert waren.

Die zweite Recension ist — wie es scheint — das Prototyp der *Δράκων*-Legende [1]).

Auch die mandäische Tradition hat diese Art der Tötung bewahrt: Hibil-Ziwâ, im Begriffe, von Krun verschlungen zu werden, umgiebt sich mit einem Futteral von Schwertern, Säbeln, Spiessen, Messern und Klingen, die dem Ungeheuer den Leib zerschneiden [2]).

Die jüdische Überlieferung hat also den babylonischen Mythus übernommen und eine Prophetenlegende daraus gemacht [3]): an die Stelle des Gottes ist der jüdische Prophet getreten. Den Babyloniern zum Tort erzählt das Judentum, dass der Drache der Götze der Babylonier gewesen und von dem jüdischen Propheten Daniel getötet worden sei. ‚Sehet da, was ihr anbetet'! 27. Das ist die uns aus dem Vorhergehenden wolbekannte Stimmung des Judentums gegenüber den Göttern der Heiden: die Heiden verehren — so behauptet das Judentum — feindselige, böse Ungetüme, die aber doch schliesslich keine Kraft haben [4]).

Nichts erinnert in der Legende mehr daran, dass der Drache eigentlich der Chaosdrache gewesen sei; die Geschichte spielt nicht in der Zeit vor der Schöpfung. Man darf vermuten, dass schon die babylonische Erzählung, die der Legende zu Grunde liegt, diese Gestalt besessen habe; wir kommen damit auf eine

1) ‚This may represent an older, as it certainly is a more reasonable, form of the story' Ball 357. Demnach ist die Vermutung Brandts Mand Schriften 150 A 3, dass dieser Zug der apokryphen Legende aus einem misverstandenen babylonischen Bildwerke entstanden sei, unrichtig. Vielmehr sind die ‚Haare' aus ‚Kämmen' geworden.

2) Brandt Mand Schriften 150.

3) Ganz ähnlich wie der *‚Δράκων'* ist auch das Buch Jonas zu beurteilen. Auch dort ist dem Kundigen völlig unzweifelhaft, dass Mythisches im Hintergrunde steht: der Zug, dass eine Person von einem ‚Fisch' verschlungen wird, drei Tage lang in seinem Leibe verweilt, um dann lebendig wieder ausgespieen zu werden, gehört seiner Natur nach in die Mythologie. Auch hier also eine Prophetenlegende, in der Mythisches nachklingt.

4) cf oben p 40 zu Ψ 40 5 und p 68 f zu Ψ 68 31.

Form des Mythus, die uns aus babylonischer Tradition bezeugt [1]), und die aus den alttestamentlichen Propheten durch Rückschluss zu gewinnen ist [2]).

Es ist ausgeschlossen, dass die Legende aus dem AT geschöpft sei; vielmehr ist sie direkt von den Babyloniern übernommen [3]).

Wiederum also constatieren wir, dass das Judentum einen babylonischen Stoff recipiert hat, und wiederum sehen wir, dass dies Übernommene grade der Chaosmythus ist.

Wir können uns nunmehr an die Aufgabe machen, das ebenso wichtige wie schwierige siebente Capitel des Daniel [4]) zu erklären.

Der Seher schaut im Traume die vier Winde des Himmels, die ‚das grosse Meer' kreissen machen [5]), so dass vier gewaltige Tiere daraus emporsteigen. Das erste ist ein Löwe mit Adlerflügeln, der von der Erde emporgehoben [6]) und wie ein Mensch auf Füsse gestellt wird, auch menschlichen Verstand bekommt. Das zweite ist ein Bär, der schon drei Rippen im Maule hat, als (aufs neue) der Befehl an ihn ergeht: auf, friss viel Fleisch. Das dritte ist ein Panther mit vier Flügeln und vier Köpfen. Besonders schrecklich, furchtbar und stark ist das vierte; mit seinen gewaltigen Zähnen von Eisen frisst und zermalmt es, und tritt mit Füssen, was es übrig lässt. Von allen bisherigen

---

1) cf oben p 28 und in den Beilagen. 2) cf oben p 87.

3) Die Legende ist in dem eigentümlich phantastischen Stile gehalten, in dem dergleichen jüdische Legenden geschrieben sind; in unserm Falle wird der Eindruck des Phantastischen besonders durch die Übertragung der Drachengeschichte aus altersgrauer Vorzeit in eine historische Zeit hervorgerufen. Diese Art von pseudogeschichtlicher Legende ist gewiss nicht bewunderungswürdig; anderseits sind Zöcklers Urteile über diese Erzählung, sie sei ‚läppisch', ‚sinnlos' (Apokryphen 215 221), sehr ungerecht.'

4) Im Folgenden setze ich im wesentlichen die von Behrmann in seinem Danielcommentar gegebene Übersetzung voraus.

5) Dies wird der Sinn des schwierigen נגחה sein; cf das hebräische נגח Micha 4 10.

6) Der Text sagt, dass seine Flügel ‚ausgerauft' wurden cf unten.

Wesen ist es verschieden; aber seine Gestalt wird nicht beschrieben. Es hat zehn Hörner. Zwischen diesen wächst, zuerst klein, dann alle andern überragend 20, ein neues (also elftes) hervor; drei der früheren Hörner werden vor ihm entwurzelt. Es hat Menschenaugen und einen Mund, der Gewaltiges redet.

Dann wechselt die Scene. Der Seher schaut, wie Stühle aufgestellt werden; ein Hochbetagter mit weissem Gewande und weissem Haare setzt sich auf einen feurigen Stuhl; ein Feuerstrom geht von ihm aus; vor ihm stehen seine Diener, eine Myriade von Myriaden. Da ergeht das Gericht über das vierte Tier [1]): sein Leib wird dem Feuerbrande übergeben. Die Weltherrschaft aber bekommt jemand wie eines Menschen Sohn, der mit den Wolken des Himmels kommt. Seine Herrschaft ist ewig; sie wird nicht — wie die der vier Tiere — nach Tag und Stunde [2]) aufgehoben werden.

Die zweite Hälfte des Capitels fügt die authentische Deutung [3]) des Gesichtes in der Form einer Engelrede hinzu. Die vier Tiere sind vier Reiche [4]); zuletzt aber erhalten die Heiligen des Höchsten für alle Ewigkeit die Herrschaft. — Besondere Auskunft erbittet und erhält der Seher über das vierte Tier und über sein elftes Horn. Das vierte Tier ist ein besonders schreckliches und mächtiges Reich. Die zehn Hörner bedeuten zehn Könige dieses Reiches; ein elfter, ‚verschieden' von den vorigen, wird drei seiner Vorgänger hinwegtun. Er wird Reden gegen den Höchsten führen, gegen die Heiligen Krieg führen und sie aufreiben, und die Religion verändern wollen. Und eine Zeit, zwei Zeiten [5]) und eine halbe Zeit werden die Heiligen in seine Hand gegeben sein. Dann aber kommt über diesen König und über die Weltreiche überhaupt das Gericht: und die Herrschaft über alle Welt wird man dem Volke der Heiligen des Höchsten geben.

---

1) Der Text 11a, der das Gericht über das elfte Horn enthalten haben muss, ist verstümmelt.

2) cf 12. 3) שנוי 16.

4) Dies der Sinn, auch wenn der Text יקום 17 richtig sein sollte; cf aber LXX Θ.

5) Der vom Schriftsteller beabsichtigte Dual ist von der Punctation als Plural misverstanden cf oben p 200 A 2.

Es gehört gegenwärtig nach einer Arbeit von mehreren Generationen zum sicheren Besitze [1]) der theologischen Wissenschaft, dass dies Capitel unter dem vierten Tiere die Griechenherrschaft, unter dem elften Horne Antiochus Epiphanes und unter dem, was von diesem Horne erzählt wird, die Religionsnot unter Antiochus versteht, und dass der Verfasser des Buches unter diesem Könige geschrieben hat.

Damit ist der Ausgangspunkt für das Verständnis dieses Capitels gegeben.

Der Zweck des Gesichtes ist, die in der Verfolgungszeit des Antiochus Lebenden zu trösten: ihr Verzweifelnden, denen der Tyrann die Religion nehmen will, die das Weltreich unbarmherzig zertritt, die ihr über die blasphemischen Worte des Frevlers erschreckt, die ihr sehnsüchtig zum Himmel blickt und ‚wie lange, Herr?' fragt, höret die Vision des Daniel. Der alte Prophet weissagt von den Reichen, die über alle Welt und auch über euch kommen sollen; er verkündet aufs genaueste das, was euch jetzt betroffen hat.

So höret denn zuerst, dass ihr Recht habt mit eurem Seufzen. Es ist jetzt wirklich ‚eine Zeit der Drangsal, wie sie noch nie auf Erden gewesen' [2]); die letzte schreckliche Offenbarung des Bösen.

Aber wisset, dass, was ihr jetzt erlebt, Gottes Wille ist; er hat alles dies nach seiner unerforschlichen Weisheit verordnet und vor vielen Geschlechtern seinem Propheten im Gesichte gezeigt. Ergebt euch in Gottes Willen, denn ‚das Verhängte muss geschehen' [3]). Jetzt ist die Zeit seines Zornes [4]); haltet seinem Zorne still!

Aber bedenket dabei, dass ihr auch schon jetzt in Gottes Hand seid. Nichts von alle diesem geschieht wider Gott; auch der Tyrann und sein gräuelvolles Regiment ist von ihm geordnet.

Und dann höret auch den Trost. Es ist eine Zeit gesetzt: wenn diese Zeit um ist, wird Javan vergehen, und der Bösewicht gestürzt; und dann kommt die Weltherrschaft — an Euch!

---

1) Freilich ist der Widerspruch gegen diese Erkenntnis noch nicht verstummt und wird auch zunächst wol nicht aufhören.

2) 12 1. 3) 11 36. 4) 8 19.

Die eigentliche Weissagung des Capitels ist demnach, dass auf die Verfolgung des Antiochus nach Ablauf eines noch ausstehenden kurzen Termins die Weltherrschaft der Juden folgen würde.

Diese Weissagung konnte natürlich nur derjenige Leser verstehen, der die Geschichte des elften Hornes als seine Gegenwart verstanden hatte.

Um dies Verständnis sicher zu stellen, hat der Apokalyptiker die Deutung einzelner Züge im zweiten Teile des Capitels ausdrücklich angegeben.

Die vier Tiere sind die vier Weltreiche, die der Verfasser von Babel bis auf Javan zählt [1]). Die zehn Hörner sind die zehn Könige Javans [2]). Damit man ja nicht die Hauptsache, dass das elfte Horn Antiochus Epiphanes vorstellt, verfehlen möge, werden eine ganze Reihe von Einzelheiten für ihn ausgesagt: nach den zehnen kommt ein elftes Horn, der elfte Herrscher; drei der früheren Hörner dh drei seiner Vorfahren [3]) werden vor ihm ausgerottet; die Taten des Hornes sind die Religionsverfolgung. Nachdem aber die Weltreiche ihre Zeit vollendet haben, kommen die Heiligen zur Herrschaft: also stellt der Menschensohn das Volk der Heiligen dar [4]).

---

1) Wie er sie zählt, ist für unsern Zweck gleichgültig; dass er aber vier einzelne, ihm und seinen Lesern wolbekannte Reiche im Auge hat, also auch das zweite und dritte mit Namen hätte nennen können, sollte man nicht bezweifeln, gegen Behrmann zu Daniel 7 5. Behrmann fragt: ‚welchen Zweck hätte es für den Verfasser und den ursprünglichen Leserkreis des Buches gehabt, hier eine Anspielung auf ferne Vergangenheit zu machen?' Die Antwort ist oben auf p 186 gegeben: je mehr möglichst bestimmte, bereits erfüllte Weissagungen gegeben werden, je mehr ist der Seher als ‚treuer Zeuge' beglaubigt.

2) Auch hier ist es völlig sicher, dass der Verfasser von zehn bestimmten Königen redet, gegen Behrmann zu 7 8. Wie er die Zahl herausgebracht hat, untersuche ich hier nicht; die Lösung dieser Frage kann nur im Zusammenhange mit cap 11 gegeben werden, wo der Verfasser auf bestimmte Könige Javans hindeutet und damit uns sein Wissen und seine Beurteilung der Diadochengeschichte enthüllt.

3) Auch das sind natürlich bestimmte Könige, gegen Behrmann zu 7 8. 4) Auch dies ist in der Deutung mit aller Klarheit ausgesagt, gegen Behrmann zu 7 14.

Damit sind freilich nur einige der Züge aus der Vision gedeutet. Man erwartet natürlich, dass alle übrigen Züge ebenso in die Deutung aufgehen. Der praktische Wert der Weissagung wird ja um so grösser, je mehr Einzelpunkte geweissagt sind[1]; und dem, der den Schlüssel der Deutung hat, müsste — so erwarten wir — der geheime Sinn aller dieser Bilder sofort in die Augen fallen.

Diese Erwartung wird nun aber nur sehr teilweise erfüllt. Wenn wir auch annehmen, dass wir manches, was der Apokalyptiker andeuten wollte, nicht mehr recht verstehen, so die drei Rippen, die doch wol die drei Stammprovinzen des zweiten Reiches, die vier Köpfe, die wol die vier persischen Könige 11$_2$ bedeuten; wenn wir auch ferner bei Einzelheiten mit der Möglichkeit der Textverderbnis rechnen[2]; so lässt sich doch nicht leugnen, dass Einzelnes in der Vision gar nicht auf Deutung berechnet ist.

Warum kommen die Tiere aus dem Meere? In der Wirklichkeit ist nur Javan vom Meere her gekommen; die übrigen Reiche vom Lande.

Was sollen die vier Winde, die das Meer kreissen machen?

---

1) cf oben p 186f. Darum die ausführlichen Weissagungen in cap 11; deren Sinn die neuesten Danielcommentatoren Meinhold und Behrmann nicht verstanden haben. — Dass diese Exegeten in diesem und ähnlichen Fällen dem Apokalyptiker so wenig gerecht werden, ist in ihrer Scheu begründet, sich entschlossen und consequent auf den kritischen Standpunkt zu stellen. Die Devise ‚pone haec dici de Antiocho, quid nocet religioni nostrae?' ist zwar aus der gegenwärtigen Situation verständlich, aber doch sehr ungenügend. Die Kritik soll nicht nur nicht schaden, sondern sie soll nützen, Positives schaffen, Verständnis bringen. Sie nützt aber nur, wenn man sie entschlossen betreibt.

2) Die ‚Ausraufung' der Flügel des ersten Tieres passt nicht in den Zusammenhang, der vom Antritt des Weltregiments handelt: die Vernichtung seiner Herrschaft kommt erst in Vers 12. Ich vermute Corruptel in וּתְנוּ. Ebenso ist וּתְנוּהִי 5 ganz unverständlich; man vermutet ‖ 4 ein Wort = ‚auf das Hinterteil'. In Vers 8 (ebenso 20) scheint ein Prädicat der Augen ausgefallen zu sein: Augen, die hochmütig blickten Jes 10$_{12}$ ‖ וְעֵינֵי גְבֹהִים cf die Deutung Dan 8$_{23}$.

Was bedeutet, dass das erste Tier die Haltung und den Verstand eines Menschen bekommt?

Warum sind die Reiche grade durch diese Tiere: Löwe, Adler, Bär, Panther, dargestellt? Wie erklärt sich, dass dem vierten Reich keine bestimmte Tiergestalt entspricht?

So sicher es ist, dass ‚des Menschen Sohn' nach der Deutung des Apokalyptikers selbst ein Bild Israels sein soll, so ist es doch ein sehr merkwürdiges Bild für ein irdisches Volk: ein Menschensohn, kommend mit den Wolken des Himmels [1]).

Schliesslich ist ein Hauptpunkt des Capitels, die geheime Zahl dreieinhalb, aus dem Zusammenhange ganz unerklärlich.

Fasst man den Eindruck, den diese Argumente machen, zusammen, so folgt, dass Dan 7 nicht eine vom Schriftsteller erfundene Allegorie, sondern ein von ihm übernommener und allegorisierter Stoff ist.

Welcher Stoff aber Dan 7 zu Grunde liegt, kann nach den bisherigen Ausführungen nicht zweifelhaft sein. Tiere, die aus dem Wasser emporsteigen und gottfeindliche Weltreiche bedeuten, sind uns aus dem Obigen wolbekannt. Dan 7 ist mit Jes 30 7 Ez 29 32 Ψ 68 31 87 4 Jes 27 1 Ψ 74 Ψ Sal 2 [2]) aufs nächste verwandt [3]) und daher auch ebenso wie diese Stellen zu beurteilen. Nun ist oben gezeigt worden, dass diese Stücke den babylonischen Chaosmythus enthalten, der eine Weissagung geworden war und herkömmlich auf einen politischen Feind gedeutet wurde. Dasselbe gilt also auch für Daniel 7. So folgt, dass auch Dan 7 im letzten auf den babylonischen Tiâmatmythus zurückgeht. Man beachte, dass unter den verwandten Stellen eine ganze Reihe in sehr späte Zeit gehört; Jes 27 1 Ψ 68 31 fallen etwas früher, Ψ Sal 2 sogar noch später als Daniel, Ψ 74 in dieselbe Zeit. So können wir con-

---

1) Dies Bedenken erklärt, dass man immer wieder versucht hat, den Menschensohn als Messias zu erklären, so letztlich wieder Behrmann.

2) cf oben p 87.

3) Diese Verwandtschaft ist auch von den Danielexegeten stets anerkannt worden. Entferntere Verwandtschaft besteht zwischen Daniel 7 und Jes 17 12—14 Jer 4 23—26 Hab 3 8 Ψ 46 Jes 59 19f (cf oben p 100—110 138) cf auch Add Esther 1 4—10 (cf oben p 318).

statieren, dass dieser Stoff grade in spätjüdischer Zeit besonders beliebt gewesen ist.

Im Einzelnen stimmt Dan 7 mit den übrigen Recensionen im Folgenden überein:

Es sind ‚Tiere' חיון wie Ψ 68$_{31}$ חיות, IV Esra 6$_{49}$f animae, Ap Bar 29$_4$ Henoch 60$_7$ *ziti*,

die aus ‚dem grossen Meere' ימא רבא wie Jes 51$_{10}$ תהום רבה, Ψ 74$_{13}$f Job 3$_8$ 7$_{12}$ ים (cf oben p 83), Ψ 18$_{17}$ Hab 3$_{15}$ Add Esth 1$_9$ מים רבים,

hervorsteigen טלקן 3 wie Ap Bar 29$_4$ (Leviathan ascendet de mari) cf IV Esra 11$_1$ 13$_3$ Syr.

Vor ihrem Emporkommen machen die Winde רוחי des Himmels das Meer kreissen 2; in Gen 1 schwebt im Anfange der Geist רוח brütend über den Wassern. Hier ist also ein uralter Zug treu bewahrt. Das Wort גיח findet sich in ähnlichem Zusammenhange Ez 32$_2$ Job 38$_8$.

Diese Tiere herrschen, obwol zum Wasser gehörig, auch auf der Erde; auch dies ist ein uraltes Motiv, das auch Ψ Sal 2$_{33}$ nachklingt.

Ihre Herrschaft ist ein Regiment der Schrecken; die Tiere sind Gottes und der Menschen Feinde. Dasselbe in Ez 29 32 Ψ 68$_{31}$ Jes 27$_1$ Ψ 74 Ψ Sal 2 cf Ez 32$_{32}$ Ψ 74$_{3\ 10\ 18\ 23}$ 89$_{11}$ Ψ Sal 2$_{1\ 25}$ etc.

Das gottwidrige Wesen der Tiere stellt sich am deutlichsten im vierten Tiere dar:

Es ‚zertritt' mit den Füssen, was es nicht gefressen hat 7; der Ausdruck רפס wiederholt sich in etwas anderem Zusammenhange Ez 32$_2$ Ψ 68$_{31}$.

Das elfte Horn lästert Gott; auch dies ein ständiger Zug im Chaosmythus cf Ψ 74$_{18}$ Ψ Sal 2$_{32}$f Ez 29$_3$ etc.

Es führt Krieg gegen die Heiligen und überwindet sie Ψ 68$_{31}$ 74 Ψ Sal 2.

Aber endlich wird Gott seines Eigentums gedenken; er wird die bösen, feindlichen Wesen bezwingen und sein Reich in der Welt aufrichten. Auch dies der stete Schluss der eschatologischen Chaostradition cf oben p 84f.

Hiermit ist nun freilich der vom Verfasser übernommene

Stoff noch keineswegs erschöpft. Vielmehr enthält das Capitel noch eine ganze Reihe von Zügen, die — wie wir bereits gesehen haben — nicht vom Verfasser herrühren können. Die Ausscheidung dieser Züge ist nicht ganz einfach, da neben den übernommenen sicher auch andere stehen, die das geistige Eigentum des Verfassers sind. Bereits im Vorhergehenden ist mehrfach [1]) über die Methode gehandelt worden, wie solche Ausscheidungen vorzunehmen sind; diese Methode wird im Folgenden an Ap Joh 13 und 17 ausführlich auseinandergesetzt werden. An dieser Stellegenüge der Hinweis darauf, dass wir berechtigt sind, diejenigen Züge für Stücke der Tradition zu halten, die entweder aus anderen Recensionen des Mythus bezeugt sind oder ihrer Natur nach deutlich zum Stoffe gehören oder wenigstens nicht gut für Erfindungen des Verfassers gehalten werden können. Für Hinzufügungen des Verfassers sind diejenigen Momente zu halten, die die zeitgeschichtliche Bedeutung an der Stirn tragen, und die sich zugleich von dem übernommenen Stoffe selbst eigentümlich abheben. Ich betone auch hier, dass wir dabei zunächst nur zu Vermutungen von grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit, vielleicht nur zu Fragen kommen; dass aber solche Vermutungen sicher werden, wenn sie von anderer Seite, etwa durch ähnliche Reconstructionen, Bestätigung erhalten.

Die Zahl dreieinhalb ist nicht ‚zeitgeschichtlich' zu erklären [2]); sie ist ein Stück des Glaubens, also nicht die Erfindung des Verfassers. Demnach gehört sie zur Tradition. Im Mythus wird so lange die Herrschaft des Chaos gedauert haben [3]).

Die Tiere werden am Ende in den Feuerbrand geworfen. Das steht im Gegensatz zu dem Elemente, in dem diese Wesen zu Hause sind; dass Wassertiere ins Feuer geworfen werden, bedeutet ihre völlige Vernichtung. Wir haben bisher den Zug in unserer Tradition nicht gefunden; die ältere Überlieferung begnügte sich von der Wüste zu erzählen, in der die Tiere umkommen mussten cf oben p 85, oder berichtete, dass das Chaostier nicht

1) cf oben p 43f 80. 2) cf oben p 267f.

3) Später eine Bestätigung; an derselben Stelle handle ich auch über die Bedeutung des Zuges.

getötet, sondern nur im Abgrund verschlossen wurde cf Or Manasse 3 [1]).

Auch der im Zusammenhange des Daniel so räthselhafte ‚Menschensohn, der auf den Wolken des Himmels kommt', wird zur Tradition gehören; denn es ist schwer zu sagen, wie der Verfasser von sich aus auf dies Bild grade für Israel hätte verfallen können; zumal Israel ja in dem Gesichte schon unter dem Namen ‚die Heiligen' erwähnt war. Im Mythus würde ‚Menschensohn' der Titel des Gottes-Überwinders sein [2]).

Auch die an Mythologisches anklingende Beschreibung des Thrones Gottes, besonders des ‚Feuerstromes', der von ihm ausgeht, wird ein Stück der Tradition sein.

Am schwierigsten ist die Ausscheidung in der Beschreibung der Tiere. Der Grundstock dieser Schilderung muss der Natur der Sache nach zur Tradition gehören; anderseits ist von vorneherein zu erwarten, dass der Verfasser, wenn irgendwo, so hier Zeitgeschichtliches eingetragen habe.

Beginnen wir mit dem Letzteren. Dass das elfte Horn (stolze) Augen und einen grossprahlerischen Mund hat, soll den blasphemischen Hochmut des elften Königs veranschaulichen, ist also deutlich zeitgeschichtlich gemeint. Zugleich liegt der Zug der Anschauung ganz fern: ein Horn hat weder Mund noch Augen. Dieser Zug wird also das Werk des Verfassers sein, der den Stoff als Allegorie aufgefasst und in seiner Weise weiter ausgebildet hat [3]).

Nicht so sicher wage ich dasselbe Urteil über die ausgerissenen drei Hörner; zwar wird dieses Moment zeitgeschichtlich gedeutet, ist aber anderseits als Stück eines Mythus zu denken: das Tier könnte ja, etwa in einem Kampfe, drei Hörner verloren haben.

Auch die Beurteilung der Gesammtzahl der Hörner ist nicht ganz leicht. Die elf Hörner werden vom Verfasser als elf Könige gefasst; demnach scheinen die Hörner aus dem Bedürfnisse, auch die Zahl der Könige angeben zu können, in den

---

1) Auch hierüber später.

2) Hierfür giebt das Folgende Parallelen. 3) Über die eigentümliche Art solcher jüdischen Allegorieen cf p 184 f.

Stoff hineingekommen zu sein. Anderseits ist die Darstellung von Königen grade durch Hörner nicht so ganz selbstverständlich. Dazu kommt, dass auch die babylonische Tradition Tiâmat Hörner zuschreibt [1]). Man beachte ferner den eigentümlichen Umstand, dass die grundlegende Beschreibung des Tieres demselben nur zehn Hörner zuschreibt, und dass das elfte Horn erst nachträglich hinzugefügt wird. Endlich wird auch die Zehnzahl der Könige, die in cap 11 nur durch Zusammenrechnen der wichtigeren Könige aus dem Seleuciden- und dem Ptolemäergeschlechte, unter Auslassung der unwichtigeren Herrscher, erreicht wird, kaum die Erfindung des Verfassers sein, wofür ja auch die runde Zahl Zehn selbst spricht. So dürfen wir die Vermutung wagen, dass die ursprüngliche Tradition bereits die zehn Hörner des Tieres gekannt [2]), und dass der Verfasser, zwecks der Hinweisung auf Antiochus, zu dieser schon vor ihm feststehenden Zahl das elfte Horn hinzuerfunden habe.

Besonders schwierig ist die Frage, wie man sich die Entstehung der Vierzahl der Tiere zu denken habe. Diese Zahl gehört, so weit wir wissen, nicht zur ursprünglichen Chaostradition, die vielmehr von einem Tiere redet, dem ein zweites beigesellt ist, und dem viele andere dienen müssen. Demnach scheint dieser Zug erst nachträglich hineingekommen sein. Man hat — so möchte ich vermuten — das eine Chaostier in vier gespalten, weil man vier Weltreiche kannte, die man mit vier Tieren abbilden wollte. Hierfür spricht die Analogie von Jes 27_1, wo gleichfalls, wie wir für wahrscheinlich hielten, die Zahl der Tiere nach der Zahl der Reiche verändert ist [3]). Auch weist Einzelnes im Daniel selbst auf diese Vermutung hin. Die

---

1) Ein Horn hat das Chaostier auf babylonischen und persischen Abbildungen cf Riehm Hw 1171 1262; andere Abbildungen zeigen dafür einen eigentümlichen Aufsatz auf der Stirne des Tieres. [Von Schlangen mit ‚Hörnern' (ḳarnu = קַרְנוּ) ist in den babylonischen Omina-Texten oft die Rede; cf auch die häufige Erwähnung von Hörnern in den Texten, welche sich mit Beschreibung von Göttertypen beschäftigen ZA IX (1894) 116f, und die Hörnermützen, welche Agumkakrime für Marduk und Ṣarpânîtu anfertigen lässt KB III 141.] Z.

2) Im Folgenden eine Bestätigung.

3) cf oben p 47.

Handlungen, die von dem Chaoswesen im Mythus erzählt werden, seine Greuelherrschaft, seine Empörung und Lästerung finden wir beim vierten Tiere des Daniel wieder. Anderseits aber erscheint die Gestalt Tiâmats am deutlichsten an dem ersten der danielischen Tiere; während die Gestalt des vierten Tieres überhaupt nicht beschrieben wird.

So schliessen wir, dass auch die Dan 7 zu Grunde liegende Tradition ursprünglich nur ein Chaostier gekannt hat, das alle die Züge der vier Tiere Daniels in sich vereinigt und demnach die Gestalt von Löwen, Adler, Bär und Pardel getragen haben wird [1]). Solche Mischgestalt würde ja dem babylonischen Geschmack durchaus entsprechen.

Dass der Verfasser selbst die Differenzierung vorgenommen habe, darf man für unwahrscheinlich halten [2]).

Schliesslich muss man noch auf cap 8 verweisen, das in manchem eine Parallele zu cap 7 darstellt, und wo derselbe Stoff in anderer Recension nachzuwirken scheint: auch hier die geheimnisvolle Zahl dreieinhalb, auch hier — aber in anderer Deutung — die Vierzahl der durch Hörner dargestellten Weltreiche, und ein hinzukommendes Horn, dass den Tyrannen Antiochus darstellt. An Mythologisches klingt dabei an das Herunterwerfen des ‚Heeres des Himmels' (der Sterne) durch das Horn, worin der Verfasser das Attentat des Antiochus gegen die heidnischen Götter abgebildet sieht 8_{10}f ‖ 11_{36}. Ist das ein Nachklang uralter Mythen, die von Kriegen des Chaosdrachen gegen die Stern-Götter zu erzählen wussten? Und ist — die Frage wenigstens darf wol erlaubt sein — der Widder ursprünglich das zweite Chaostier?

---

1) Im Folgenden wiederum eine Bestätigung.

2) Sicher ist, dass der Verfasser die Zählung der vier Weltreiche nicht erfunden hat. Wir finden den Stoff mehrfach im Judentum: bei Daniel in der Parallele cap 2; eine andere Berechnung (auf die vier Diadochenreiche) giebt Dan 8 8; die vier Reiche, durch vier Hörner dargestellt, bietet aber auch schon Sach 2 1f. Dass die Tradition von Dan 2, welche die vier Reiche durch vier Metalle darstellt, mit griechischen (cf Hesiods vier Weltalter) und eranischen Überlieferungen übereinstimmt, ist natürlich kein ‚Zufall', gegen Behrmann zu Daniel 2_{39}.

Hiernach sind wir im stande, die Stellung, die der Verfasser zur Überlieferung eingenommen hat, uns klar zu machen.

Er hat nicht als der Erste den Chaos-Mythus als Weissagung gefasst; vielmehr waren ihm darin schon viele Geschlechter vorangegangen. Der Verfasser hat den Mythus in dieser Form bereits überkommen; und es ist durchaus nicht selbstverständlich, dass er seinen ursprünglichen Sinn noch gekannt habe.

Eine uralte Weissagung cursierte damals: es werde einst am Ende der Tage eine schreckliche Zeit kommen, wo die Mächte der Finsternis auf Erden herrschen, Gottes Volk bedrängen und schrecklich gegen den Höchsten freveln; aber auf diese Tage des Zornes werde nach Gottes Rat die Zeit kommen, wo ‚der Menschensohn', auf den Wolken des Himmels kommend, das Regiment ergreift.

Seit langer Zeit schon hatte das Judentum die Weissagung auf sich bezogen: die Unterdrückten und dann zur Herrschaft Kommenden sind Wir, die bösen Gewalten sind die Völker, die über uns herrschen.

Man war gewohnt, sich in Zeiten der politischen Not dieser Weissagung zu erinnern und den jeweiligen Feind als ‚den Feind', von dem die Weissagung redete, zu betrachten.

Spuren dieser Anwendung des Mythus finden sich in Dan 7 selbst: schon vor Daniel hat man — wie es scheint — diese Tradition mit einer andern, die von vier grossen Weltaltern redete, combiniert und darnach die Chaos-Weissagung zugleich als ein Compendium der Weltgeschichte gefasst, die Hörner aber als Könige gedeutet.

Diese Beobachtungen sind wichtig für eine gerechte Beurteilung des Apokalyptikers. Der Verfasser des Daniel hat diese Weissagung nicht ex eventu erfunden und seine willkürliche Erdichtung frischweg dem alten Propheten in den Mund gelegt — wie hätte er dann selbst daran glauben können? —, sondern er hat sie aus der Tradition übernommen, und er hat dabei den ganz richtigen Eindruck gehabt, dass die Überlieferung uralt sei: einem Propheten der alten Zeit muss sie von Gott offenbart sein [1]).

1) Im Buche Henoch werden solche Traditionen in noch viel ältere

Sein geistiges Eigentum aber ist, dass er diesen uralten Stoff auf seine Gegenwart bezogen hat. In einer Zeit der Drangsal lebend, wie sie noch nie über das Judentum gekommen war, hat er die uralte Weissagung aufs neue zu deuten unternommen: die geweissagte Not ist die Not, die uns betroffen hat; so folgt, dass auch die Hülfe Gottes bevorsteht. Denn der Menschensohn, den der Prophet gesehen hat, ist Israel. Selig, der ausharret und erreicht die Zeit, da seine Weltherrschaft kommen muss, die Zeit dreieinhalb!

Aber dieser Mann ist kein Prophet. Er vermag nicht, wie Jesaias oder noch Ezechiel gekonnt haben, aus dem Übernommenen ein Neues zu bilden; er ist ein Epigone, der das Alte verehrt, auch wo er es nicht versteht. Scheu steht er diesen uralten, geheimnisvollen Gesichten gegenüber. Der alte Prophet selbst, der sie geschaut, kann sie nur unter Schauern der Ehrfurcht empfangen haben [1]); und er selbst, der gottgeliebte Mann, kann sie trotz der ihm zu teil gewordenen Erklärung nicht ganz verstanden haben, da er ja die Dinge nicht kannte, auf die sie sich bezogen [2]). Auch jetzt, wo sich die Gesichte erfüllen, werden diese grossen und tiefen Geheimnisse nur den Wissenden verständlich sein [3]). So hat der Verfasser die Tradition als unendlich tiefes Geheimwissen verehrt. Es ist begreiflich, dass er sie nicht zu verändern wagte; und nicht verändern wollte: sie hätte ja dann allen Wert verloren. So hat er manche Züge mitübernommen, mit denen er kaum einen Sinn zu verbinden vermochte; und was er hinzufügen konnte, waren nur Deutungen und — auch dies charakteristisch für den Geist der Epigonenzeit — kleine Zusätze, mit denen er den Worten des Gottesmannes ein wenig zu Hülfe kam. Das ist der Geist der Apokalyptik, den wir schon in Jes 27 1 [4]) herankommen sahen.

Eine Untersuchung, deren Thema Ap Joh 12 ist, kann schliesslich nicht an cap 13 und 17 vorübergehen.

Zeit datiert; das ist keineswegs so thöricht, wie es scheint. In Wirklichkeit ist ja zB die Chaostradition älter als selbst ‚Henoch'.

1) cf besonders cap 10. 2) cf 8 27 (Bevan). 3) 12 10.

4) cf oben p 89 f.

Die nahe Verwandtschaft dieser drei Capitel liegt auf der Hand:

Cap 12 redet von einem grossen Drachen mit sieben Köpfen und zehn Hörnern, auf den Köpfen sieben Diademe, dessen Element das Wasser (die Abyssus 20 3) ist [1]), der auf Erden das Regiment hat und hier gegen die Brüder des Christus Krieg führt, bis er schliesslich vom Christus gestürzt wird 19 11ff.

Ebenso erzählt cap 13 von einem schrecklichen Ungeheuer mit zehn Hörnern und sieben Köpfen, auf den Hörnern zehn Diademe, das aus dem Meere emporsteigt 1, auf Erden die Macht über alle Völker hat 7 und mit den Heiligen Krieg führt, bis es in den Feuersee geworfen wird 19 20.

Cap 17 hören wir von einem Weibe, das an ‚den grossen Wassern' 1 auf einem Untier sitzt. Auch dies Tier hat sieben Köpfe und zehn Hörner 3; es ist aus der Abyssus emporgekommen 8. Das Weib hat das Reich über alle Könige der Erde 18; es ist trunken vom Blute der Heiligen 6; seinen Untergang beschreibt cap 18 19 1—10.

Mit jedem dieser Ungeheuer ist das römische Weltreich gemeint.

Man hat die Capitel bisher als Erzeugnisse ihrer Schriftsteller aufgefasst und darnach die Verwandtschaft von cap 17 und cap 13 [2]) als eine rein literarische begreifen wollen: entweder — so sagt man — ist cap 17 Nachbildung von cap 13 [3]), oder cap 13 ist von cap 17 abhängig [4]), oder vielleicht hat ein Redactor die gemeinsamen Züge erst nachträglich aus dem einen ins andere getragen [5]), oder vielleicht hat derselbe Verfasser beide Capitel geschrieben [6]).

Bei allen diesen Aufstellungen ist die Frage, ob hier ge-

1) cf p 258.

2) Dass auch cap 12 und 13 einander parallel sind, ist nicht bemerkt worden. Cap 13 gilt gewöhnlich als natürliche Fortsetzung von cap 12 oder wenigstens des Schlussstücks von cap 12 cf Weyland 160, Spitta 134ff, Schmidt 14f, Erbes 10, Völter Problem 192ff.

3) Weizsäcker[2] 500, Weyland 109f, Sabatier 30, Schön 119, Erbes 14f 98ff. 4) Völter Problem 201 291.

5) aus cap 13 in cap 17 Spitta 182f, für Einzelheiten Schmidt 36, Erbes 19. 6) Pfleiderer 351.

meinsame Tradition vorliege, nicht einmal als Möglichkeit erwogen worden. Hätte man diese Möglichkeit überhaupt ins Auge gefasst, so würde man vielleicht diese literarkritischen Thesen nicht aufgestellt haben. Denn diese Capitel sind bei aller Verwandtschaft zugleich so charakteristisch von einander verschieden — so redet cap 13 noch von einem zweiten Tiere, von dem die andern schweigen; das Weib, das auf dem Tiere sitzt cap 17, hat in cap 12 und 13 kein Gegenstück usw —, dass hier die Erklärung, es habe wieder einmal einer vom andern abgeschrieben, völlig versagt. Es kommt hinzu, dass an einer vierten Stelle, cap 11 7, von ‚dem Tiere, das aus der Abyssus emporsteigt', ohne eine Beschreibung oder erklärende Bemerkung, ohne dass im Vorhergehenden irgendwie davon die Rede gewesen wäre, einfach als von einer bekannten Sache gesprochen wird. Demnach ist zu schliessen, dass wir in cap 11 12 13 17 vier verschiedene Traditionen, die sämmtlich von demselben Ungeheuer berichten, vor uns haben.

Unter diesen Traditionen ist die von cap 11 dem Stoffe nach von den andern ziemlich weit abgelegen. Auch literarisch hat sie zu dem Folgenden keine nähere Beziehung; keine innere Verbindung führt von cap 11 zu 12, und nichts erinnert in den folgenden Capiteln daran, dass von ‚dem Tiere, das aus der Abyssus kommt', schon einmal gesprochen ist.

Unter den übrigen, inhaltlich näher verwandten Traditionen hebt sich cap 17 von den beiden andern literarisch deutlich ab. Die Beschreibung des Weibes auf dem Tiere setzt als etwas Neues ein und nimmt auf das Vorhergehende keine Rücksicht [1]). Ebenso hebt die Deutung 17 9ff ganz von vorne an und setzt nicht voraus, dass diese Dinge schon einmal vorgekommen sind. Cap 17 und seine Fortsetzungen 18 19 1—10, der Fall Babels, angekündigt, beklagt und bejubelt, dazu das Gegenstück der grossen Hure, die heilige Braut 21 9—22 5 [2]), sind eine in sich geschlossene und auf sich selbst stehende Vision [3]).

1) Dass cap 13ff und cap 17 von verschiedenen Verfassern und aus verschiedenen Zeiten sind, erkennen Weizsäcker [2] 496, Weyland 107ff, Schoen 119, Spitta 182ff, P Schmidt 16, Erbes 11, Völter Entstehung [2] 65ff.

2) so, im wesentlichen übereinstimmend mit Spitta 176ff, Erbes 184, Völter Problem 301. 3) Die genauere Auseinandersetzung der

Complicierter ist das Verhältnis von cap 13 zu cap 12. Im gegenwärtigen literarischen Zusammenhange tritt cap 13 als Fortsetzung von cap 12 auf: zu dem Drachen treten noch zwei andere Tiere, von denen er dem ersten ‚seine Macht, seinen Thron und grosse Gewalt' giebt 2b; um dieses Tieres willen lässt er sich anbeten 4a. Im Folgenden wird dann die Kriegsrüstung der drei Tiere für den bevorstehenden Kampf mit Christo gemeinsam erzählt 16 13 14 16; ebenso ist ihre Überwindung in ein Bild zusammengezogen: der erscheinende Christus 19 11—16 überwältigt zuerst die beiden Tiere und die herbeigeholten ‚Könige der Erde' 17—21, schliesslich den Drachen selber 20 1—3.

Wenn nun der Drache und das erste Tier — wie wir gesehen haben — Doppelgänger sind, so kann dieser literarische Zusammenhang nicht ursprünglich sein. Nun lässt sich auch noch das Secundäre dieser Verbindung im Einzelnen erweisen.

Cap 12 ist mit 17 an einem vorläufigen Abschluss angekommen: Der Messias ist im Himmel geborgen; er wird wiederkommen, wann die Zeit erfüllt ist. Aber gegenwärtig herrscht der Drache auf Erden und benutzt seine Macht dazu, die unschuldigen Brüder des Christus zu bekriegen. Damit ist der Zustand geschildert, der bis zur Erscheinung Christi andauern wird. Wir erwarten nun noch etwa eine Angabe über die Rüstung des Drachen, dann das Schlussstück der Erzählung, seine definitive Überwindung. So stellt 12 17 einen vorläufigen Abschluss der Erzählung dar.

Ebenso aber ist 12 18 13 1 der Anfang einer neuen Vision. Der Seher tritt an den Meeresstrand, um die Tiere, die aus den Wassern emporsteigen, sehen zu können [1]).

---

literarischen Fragen halte ich mit Fleiss von dieser theologischen Untersuchung fern und verspare sie für andere Gelegenheit.

1) Die Lesart *ἐστάθην* giebt im Zusammenhange mit dem Folgenden guten Sinn cf Dan 8 2f Gen 41 1f 17f; die besser bezeugte Lesart ist freilich *ἐστάθη*; aber was soll es heissen, dass der Drache ans Meer getreten sei, wenn nicht sofort hinzugefügt wird, was er am Meere getan habe? Bleek 282f de Wette[2] 125 Ewald 250 Hengstenberg II 4 Spitta 362f. Demnach ist *ἐστάθην* die ursprüngliche Lesart; *ἐστάθη* soll den losen Zusammenhang zwischen cap 12 und 13 ein wenig bessern, freilich ohne viel helfen zu können (gegen B Weiss Johannes-Apokalypse 5).

Die Verbindung von cap 12 mit cap 13 mag so gedacht sein, dass der Drache zur ‚Verfolgung der Übrigen' 12_{17} sich ein Werkzeug herbeiholt, dem er seine Macht überträgt 13_{2b}, und das nun in seinem Dienste ‚die Heiligen verfolgt' 13_7. Dieser Verbindung aber wollen sich die beiden Capitel selbst nicht recht fügen; denn wenn schliesslich das Tier gegen die Heiligen nichts anderes tut, als was der Drache selbst vorher getan hat — es wird noch dazu mit denselben Worten berichtet[1]) —, so fragt sich doch, warum der Drache sich dazu Bundesgenossen habe herbeiholen müssen. Das ist nicht mehr eine einheitliche, deutlich fortschreitende Handlung, sondern das sind zwei Varianten derselben Sache, notdürftig in einen ziemlich äusserlichen Zusammenhang gestellt.

Ferner werden in unserm gegenwärtigen Zusammenhange der Drache und das Tier so unterschieden, dass jener den Teufel, dieses die römische Weltmacht bedeuten soll: der Teufel giebt Rom seine Macht 13_2. Dabei sind aber die Symbole, die den Drachen selber als die Verkörperung Roms charakterisierten 12_3 [2]), stehen geblieben [3]). Man sieht demnach, dass cap 12 und 13 vor ihrer Vereinigung eine literarische Existenz

---

1) ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων 13_7
ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν λοιπῶν 12_{17}.

2) cf oben p 277.

3) Es hat den Exegeten nicht geringe Schwierigkeit bereitet, die Attribute des Weltreiches, die der Teufel trägt 12_3, zu deuten; besonders da diese Attribute mit denen des Tieres cap 13 charakteristisch übereinstimmen und zugleich charakteristisch von ihnen abweichen. Da muss man sich eben mit sehr allgemeinen Erklärungen behelfen: die Hörner seien Sinnbild der Macht, die Häupter Sinnbild der Klugheit, wobei die Zahlen sieben und zehn ohne bestimmte Bedeutung bleiben (de Wette[2] 118); oder die sieben Köpfe stellten sieben böse Engel dar (Ewald 242 Erbes 12f), oder diese Attribute sollten nur die Fürchterlichkeit des Drachen schildern (Spitta 366). Den Unterschied aber zwischen Tier und Drachen, dessen Grund man nicht einzusehen vermag, erklärt man etwa daraus, dass sie eben irgendwie hätten unterschieden werden sollen (Hilgenfeld 434 Erbes 13), oder man muss zwischen den — in Wirklichkeit verschiedenen — Attributen des Drachen und des Tieres eine künstliche Harmonie herstellen (Düsterdieck[4] 389ff). Aus diesen unendlichen Schwierigkeiten befreit die oben ausgesprochene Erkenntnis.

gehabt haben, zugleich aber, dass der Redactor den vorgefundenen Stoff treu wiedergegeben hat.

Innerhalb von cap 13 zeigen sich nur zwei geringe Spuren seiner Tätigkeit, 2b 4a, die beiden einzigen Stellen, in denen der Drache in cap 13 auftritt, beide als spätere Zusätze erkennbar. In Vers 2b heisst es, dass der Drache dem Tiere die Herrschaft (ἐξουσία) gegeben habe; dieser Vers ist dem Endresultate nach mit 7 identisch, wonach das Tier die Herrschaft (ἐξουσία) über alle Völker bekömmt; einer dieser Verse ist also für den Zusammenhang überflüssig. Nun unterbricht Vers 2b die Beschreibung des Tieres; vorher in Vers 1 2a und nachher in Vers 3 ist die schriftstellerische Einkleidung der Vision festgehalten; nur 2b fällt mit seiner ganz unanschaulichen Erzählung aus dem Zusammenhange der geschauten Dinge heraus. — Vers 4a, die Anbetung des Drachen, der dem Tiere die Herrschaft verliehen hat, steht und fällt mit 2b. — Der Hauptgrund aber ist aus dem Zusammenhange des Ganzen zu nehmen. Zwar kann man etwa von Vers 5 an, wo fast jeder Satz auch eine Einheit für sich bildet, nur im beschränkten Sinne von einem Zusammenhange reden; trotzdem lässt sich ein Faden erkennen, an dem das Einzelne aufgereiht ist. Das Tier hat an einem seiner Häupter eine höchst gefährliche Wunde erhalten, aber die Wunde wurde geheilt. Darüber erstaunt die ganze Welt 3 und wirft sich vor ihm nieder: ‚wer ist dem Tiere gleich, und wer vermag mit ihm zu streiten?' 4b. Während sich so alle Welt dem wunderbar geheilten Ungeheuer unterordnet, schwillt ihm selber der Kamm; es öffnet den Mund zu Lästerungen gegen den Himmel 5f; und es beginnt nun, zu herrschen über die ganze Welt, über Israel 7a und die Heiden 7b. — Der Zusammenhang beschreibt also, wie das Tier trotz, ja grade wegen seiner Todeswunde zur Weltherrschaft gekommen ist: die Heilung dieser Wunde war eine so glänzende Bestätigung seiner wunderbaren Macht, dass die ganze Welt dadurch zu demütiger Unterwerfung gezwungen wurde, das Tier selber aber, im Bewusstsein seiner Unbesiegbarkeit, nunmehr das Weltreich in Anspruch nahm. — Diesen Zusammenhang unterbrechen Vers 2b 4a, die von der Macht des Tieres, von der nach dem Gange der Erzählung erst 7f berichtet werden soll, zu früh sprechen; Vers 2b redet davon

sogar schon vor seiner Todeswunde. Dazu trennt Vers 4a das Zusammengehörige, die Verwunderung 3b und die freiwillige Unterordnung der Welt 4b unter das geheilte Tier. So erweisen sich die beiden Stellen des cap 13, die vom Drachen reden, als spätere Zusätze, die einen Zusammenhang zwischen cap 12 und 13 herstellen sollten.

Auch in der Fortsetzung lassen sich beide Traditionen noch hie und da auseinanderhalten; als Leitfaden der ersteren dient das Wort *δράκων* 16 13 20 2 [1]).

So sind also cap 12 13 17 (mit ihren Fortsetzungen) drei dem Inhalte nach verwandte, aber im Laufe einer Geschichte gespaltene, vor ihrer Einfügung in unsere Ap Joh auch literarisch gesondert existierende Stücke.

Demnach entsteht die Aufgabe, Sinn und Ursprung der Traditionen von cap 13 und 17 festzustellen, um von da auf cap 12 zurückschliessen zu können.

Die herkömmliche Exegese erklärt die Capitel als allegorische Bilder, von ihrem Verfasser nach Muster des Daniel zur Darstellung zeitgeschichtlicher Verhältnisse componiert. Diese Auffassung ist bereits durch die Beobachtung, dass die Capitel traditionellen Stoff enthalten, zurückgewiesen; der Gesammtstoff jedes einzelnen Stückes lässt sich nicht so begreifen, dass ein einzelner Schriftsteller ihn zur Abbildung einer bestimmten

1) Die Bindung des Drachen 20 1 ff gehört natürlich zu cap 12; die Überwindung der beiden Tiere und der Könige der Erde 19 17—21 scheint einheitlich zu sein, also zu cap 13 zu gehören; der Bericht von Christi Erscheinung 19 11—16 ist aus beiden Traditionen gemischt: darin ist zB 15a *καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ κτλ.* mit 21, dagegen 15b *καὶ αὐτὸς ποιμανεῖ αὐτοὺς κτλ.* mit 12 5 zusammenzunehmen, und darnach 15a zu der Tradition von cap 13, 15b zu der von cap 12 zu ziehen; von der Rüstung haben beide Quellen gesprochen cf 19 19 ff, die uns erhaltenen Verse 16 13 14 16 stammen wol aus der Drachentradition. — In den folgenden Beweisführungen werde ich mich für die ‚Tier'tradition vorwiegend auf Capitel 13, wo dieselbe am reinsten erhalten ist, stützen. Diejenigen Stücke, die eine nähere oder entferntere literarische Beziehung zu cap 13 haben, ohne zu dem Zusammenhange der Tradition zu gehören, 14 6—20 und 16, werden in diesen Untersuchungen nicht behandelt. Ebenso verfahre ich mit den Fortsetzungen von cap 17. Zur Methode cf oben p 195.

politischen Lage erfunden habe. Anderseits ist unzweifelhaft, dass die Apokalyptiker in den von ihnen wiedergegebenen Überlieferungen Abbilder des Weltreiches ihrer Zeit gesehen haben; die Möglichkeit liegt vor, dass durch die jeweilig-zeitgeschichtliche Ausdeutung der Tradition einzelne zeitgeschichtliche Züge in den Stoff hineingekommen sind [1]). Wir haben zu untersuchen, ob und in wie weit das der Fall ist. —

Ich setze ein bei den Zügen, die am sichersten zeitgeschichtlich gemeint sind, bei den sieben Köpfen und zehn Hörnern.

Cap 12 trägt der Drache auf den sieben Köpfen sieben Diademe; das bedeutet, dass sieben Könige über das Weltreich herrschen werden [2]).

Cap 13 hat das Tier zehn Hörner mit zehn Diademen; wer diese Angabe geschrieben hat, hat zehn Könige rechnen wollen [3]).

Daneben findet sich in cap 13 noch eine zweite Rechnung; das wie zum Tode geschlachtete Haupt 3 soll — wie allgemein zugestanden wird — auf das Schicksal eines Kaisers hinweisen; in diesem Verse werden also die sieben Häupter auf Könige gedeutet und demnach sieben Könige berechnet.

Von diesen beiden Königsrechnungen ist die zweite mit dem Zusammenhange des Capitels innig verbunden; die Zehn-Königs-Rechnung von Vers 1 ist also erst später hinzugekommen.

Noch complicierter liegen die Dinge in cap 17.

Die Beschreibung des Tieres 3 nennt keine Diademe, scheint also auf die Zählung der Könige überhaupt verzichten zu wollen; diese Vermutung wird durch Vers 9 bestätigt, wo die sieben Köpfe auf Berge Roms bezogen werden, damit also indirekt die Erklärung auf Könige und die Sieben-Königs-Rechnung ausgeschlossen wird.

---

1) cf das über Dan 7 p 330—335 Bemerkte.

2) cf oben p 277 und p 339 A 3.

3) So mit Düsterdieck [4] 424 ff und Völter Problem 202 ff, welche die sieben Häupter desselben Capitels — richtig — gleichfalls als Könige fassen, dann aber eine Harmonisierung der Siebenzahl und der Zehnzahl versuchen. Die gewöhnliche Exegese auf die zehn Reiche des Tieres (Ewald 251 Renan 328 Erbes 13 Holtzmann Comm [2] 341 Weizsäcker [2] 499), dh dass das eine römische Reich zehn Reiche umfasse, würde angezeigt sein, wenn etwa der eine Kopf des Tieres zehn Kronen trüge, wie 19 12.

Vers 10 fügt eine zweite Deutung der sieben Häupter hinzu: es sind sieben Könige; der Verfasser sagt in einer ein wenig mysteriösen, aber doch völlig durchsichtigen Weise, dass er selber unter dem sechsten lebe. Die nächst liegende Annahme ist natürlich, dass der Vers ein Zusatz von späterer Hand sei.

Ganz sicher ist das für Vers 11[1]). Hier wird in dunkeln Worten von einem achten gesprochen, der (nun endlich) der letzte sein soll; der Verfasser versucht, diesen achten mit der Siebenzahl in Einklang zu setzen. Zwei Mittel hat er sich ausgedacht, um dies Unmögliche möglich zu machen; er behauptet: der achte sei einer der Sieben, und zugleich: der achte sei das Tier selber; er meint wol, dass der achte einer der schon gestorbenen Kaiser, der wiederkomme, und zugleich die Verkörperung der römischen Weltmacht sei. Zu solchen verzweifelten Künsten kommt man nur in der Not. Wer diesen Vers geschrieben hat, lebte unter einem achten Kaiser und stand unter der Notwendigkeit, diesen achten, der doch nun einmal unleugbare Tatsache war, mit dem Dogma von den Sieben auszugleichen[2]). Vers 10, der unter dem sechsten, und Vers 11, der unter dem achten Kaiser geschrieben ist, stammen also aus verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Händen.

Vers 12—14 und 16 17 geben zwei Deutungen der zehn Hörner. Noch ist unvergessen, dass sie eigentlich Könige abbilden sollen; da sie aber nicht Könige der Weltmacht selber bedeuten können, so erklärt man sie als Könige, die der Weltmonarchie zu Diensten stehen. Ihre Aufgabe mag man sich verschieden denken: entweder sind diese Zehn diejenigen, die in der letzten Zeit vom Weltreich gegen Christus zu Felde geführt werden cf 16 12 13 f — so erklärt sie 12—14; oder sie werden bei einer grossen Empörung des Reiches gegen die Hauptstadt das Gericht an Rom vollziehen helfen 16 f[3]).

Wie erklärt sich die grosse Mannigfaltigkeit dieser verschie-

1) Harnack im ‚Nachwort' zu Vischer Offenbarung Johannis 135.

2) Ganz ähnlich ist es, wenn Dan 7, wie es wahrscheinlich ist, der überlieferten Zehnzahl der Könige den Elften hinzufügt cf oben p 331 f.

3) Welche chronologischen Resultate aus diesen Ansätzen sich ergeben, gehört nicht hierher.

denen Königsberechnungen? Man glaubte, aus dem Bilde des Tieres Aufschlüsse über die Zahl der Kaiser und damit über die Nähe des Endes gewinnen zu können. Wenn sich solche Berechnungen nach einiger Zeit als Irrtum erwiesen hatten, versuchte man, durch neue Deutung, auch wol durch kleine Variationen in dem Bilde selbst Orakel und Wirklichkeit zu vereinigen. Die Verschiedenheit der Deutungen in cap 12 13 17 lehrt, dass die Schriftsteller, von deren Hand die Berechnungen stammen, sich über mehrere Jahrzehnte verteilen. Wenn man nun beobachtet, dass das gedeutete Material trotz aller Verschiedenheit der Zeiten und der Deutungen im wesentlichen identisch geblieben ist, — es bleiben stets die sieben Köpfe und die zehn Hörner, so erhält man einen lebhaften Eindruck von der Treue dieser Tradition. Die zeitgeschichtliche Ausnutzung hat den überlieferten Stoff an diesem, der tendenziösen Veränderung am meisten ausgesetzten Punkte fast unversehrt gelassen [1]).

Untersuchen wir nun, wie weit die andern Züge der Capitel zur Tradition gehören oder von den die Überlieferung zeitgeschichtlich deutenden Verfassern eingetragen sind.

Dabei fragt es sich zunächst, welche Züge die Verfasser zeitgeschichtlich aufgefasst haben. Diese Frage wird von der herkömmlichen Exegese im allgemeinen nicht aufgeworfen; da man die Capitel für einheitlich entworfene Allegorieen hält, sieht man es als selbstverständlich an, dass sie auf eine systematische, dh alle oder doch wenigstens alle Hauptpunkte auf dieselbe Art deutende Erklärung berechnet seien [2]). Aber diese Voraussetzung ist unrichtig; in Wirklichkeit handelt es sich hier um eine Tradition, die erst nachträglich auf die jeweilige zeitgeschichtliche Situation gedeutet ist, und die auch eine geistvolle Allegorese nur zT zu bewältigen vermochte. Zudem sehen wir an cap 12 [3]), wie ein jüdischer Schriftsteller sich rasch zufrieden gegeben hat, wenn er auch nur Einzelheiten der von ihm übernommenen Tradition allegorisch verstanden hatte. Ebenso betreffen die zeitge-

1) Eine lehrreiche Parallele für diesen ganzen Process ist die Geschichte der Zahl dreieinhalb cf oben p 269 A 1. 2) Doch warnt auch schon Weizsäcker[3] 495 davor, die ‚Phantasiebilder' des Verfassers zeitgeschichtlich auszudeuten. 3) cf oben p 277—282 und zu Dan 7 p 327ff.

schichtlichen Deutungen, die in cap 17 der Vision [1]) beigefügt sind 9—18 [2]), nur einen Teil des Geschauten. Demnach haben wir aufs sorgfältigste das ausdrücklich zeitgeschichtlich gedeutete Material, sodann dasjenige, was der Verfasser wahrscheinlich so aufgefasst hat, schliesslich das wahrscheinlich von ihm nicht zeitgeschichtlich Verstandene zu unterscheiden. In den beiden ersten Gruppen sind diejenigen Züge für Tradition zu halten, die in den drei verwandten Capiteln Parallelen haben, oder deren zeitgeschichtliche Deutung so gezwungen ist, dass sie nicht ursprünglich allegorisch gemeint sein können.

Ich stelle zunächst für cap 17 die wahrscheinlich der Tradition angehörigen Punkte zusammen.

Die ‚grossen Wasser', an denen die Hure sitzt 1, hat der Verfasser auf die Völker und Nationen bezogen 15 [3]). Aber dieser Zug ist nicht erfunden; denn er hat seine Parallelen 17 8 13 1 12 15 20 3 11 7 Dan 7 2f IV Esra 11 1 13 2 Syr 52 [4]).

Die sieben Köpfe sollen die sieben Berge Roms bedeuten 9. Aber dies Bild ist so wenig natürlich, — wer würde ohne ausdrückliche Erklärung auf diese Deutung kommen? —, und die andere Erklärung, es seien sieben Könige 10 13 3 12 3, liegt soviel näher, dass die Deutung auf die sieben Berge für secundär zu halten ist.

Ebenso ist die Exegese der zehn Hörner als ausserrömischer Könige unnatürlich. Soll das Tier das Weltreich sein, und sollen Könige durch Hörner dargestellt werden, so ist das Gegebene, dass die Hörner des Tieres die Könige des Weltreichs sind. Diese letztere Erklärung findet sich zudem in der Parallele 13 1 Dan 7 7 24. Dabei ist von den beiden in cap 17 vorgetragenen Deutungen die erstere 12—14, dass es mit Rom verbündete Könige seien,

---

1) Die Vision selber umfasst die Verse 3—6.

2) Vers 8, die Deutung des Tieres, ist keine zeitgeschichtliche Erklärung cf im Folgenden.

3) IV Esra 13 52 bietet eine andere Deutung des Zuges: die Erscheinungen der Endzeit kommen aus dem Meere dh aus der Verborgenheit.

4) Der Wortlaut *τῆς καθημένης ἐπὶ ὑδάτων πολλῶν* zeigt Verwandtschaft mit Jer 51 13 שכנתי על־מים רבים; die Jeremiasstelle mag also den Wortlaut der Apokalypse beeinflusst haben, kann aber wegen der oben mitgeteilten Parallelen nicht die Ursache sein, dass in diesem Zusammenhange überhaupt von Wassern gesprochen wird; weiter hierüber unten p 360f.

noch einigermassen erträglich; die zweite Deutung 16ff aber, dass es Rom feindliche Könige seien, wonach das Zusammengehörige: Tier und Weib, getrennt wird, ist ganz unnatürlich.

Das Weib trägt einen Namen auf der Stirn 5. Der Verfasser setzt hinzu: dieser Name laute ‚Babel die grosse'. Aber da auch das Tier voll von Namen der Lästerung ist 3, und ebenso in cap 13 das erste Tier auf den Köpfen Namen [1]) der Lästerung trägt 13 1, so wird man diese Angaben über die Namen für Tradition zu halten haben, um so mehr als sich nicht sagen lässt, was die Verfasser von 13 und 17 unter diesen Namen der Tiere verstanden haben [2]).

Zu diesen ausdrücklich gedeuteten Zügen kommen andere, die stillschweigend zeitgeschichtlich verstanden sind.

Der Verfasser hat den Purpur und Scharlach, worin das Weib gekleidet ist, als die köstliche Tracht der Weltkönigin aufgefasst 4 cf 18 16 [3]); aber der Zug hat seine Parallele in der scharlachenen Farbe des Tieres 17 3 und der feuerroten des Drachen 12 3, Angaben, die sicher nicht auf die Königsherrlichkeit dieser Wesen hindeuten wollen.

Den Becher, den das Weib in der Hand hält 4, hat der Verfasser nach Analogie von Jer 51 7 mit dem Wein ihrer

---

1) Ich folge hier und überall in der Ap Joh dem von B. Weiss edierten Texte.

2) Die gewöhnliche Erklärung (Ewald 251 Renan 329 Hilgenfeld 434 Holtzmann Comm [2] 341f Jülicher Einleitung 179), es sei der Name *Σεβαστός*, passt nur für 13 1, aber nicht für 17 3 und ist ohnedies nicht zu beweisen. Solche Erklärungen wären gewiss geistvoll, wenn der moderne Forscher die Aufgabe hätte, die Capitel von sich aus allegorisch zu deuten; sie sind methodisch verfehlt, weil er in Wirklichkeit die Aufgabe hat, festzustellen, welche allegorische Erklärung der antike Schriftsteller im Auge gehabt hat.

3) Der Zug ist daraus zu verstehn, dass neben Purpur und Scharlach (wir würden sagen: Sammt und Seide) Gold, Edelsteine und Perlen gestellt sind Spitta 183. Die Erklärung, der Purpur deute auf den Kaiserpurpur hin (Bleek 322 Ewald 300 Düsterdieck [4] 499), ist also zu concret; ebenso, es sei die Tracht der Prostituierten (Renan 342); noch weniger hat der Scharlach des Tieres oder des Weibes etwas mit vergossenem Märtyrerblut (Düsterdieck [4] 499) oder dem römischen Soldatenmantel (Holtzmann Comm [2] 349) zu tun.

Unzucht, an dem sich die Könige der Welt berauschten 2, in Verbindung gebracht. Indess da auch 6 von einer Trunkenheit, und zwar der des Weibes vom Blute der Heiligen geredet wird, scheint schon in der Tradition das Weib und der Becher der Trunkenheit zusammengehört zu haben.

Die Wüste, in der das Weib sitzt 3, lässt sich nicht leicht auf Rom deuten [1]), es scheint, als ob der Verfasser diesen Zug mitübernommen habe, ohne etwas mit ihm anfangen zu können.

Schliesslich ist auch die ‚Verwunderung' des Sehers, der das Tier sieht 6, Tradition; der Zug kehrt in 8 und 13 3 wieder: die ganze Welt ‚verwundert sich' über das Tier.

Demnach ist noch an vielen Stellen zu constatieren, dass cap 17 traditionellen Stoff enthält, der zwar zum grössten Teil zeitgeschichtlich gedeutet, aber nicht wesentlich verändert ist. Auch die wenigen Züge, von denen dasselbe nicht ausdrücklich erwiesen werden kann: das Weib als Bild der Stadt Rom 18 im Unterschiede vom Reiche, und ihre Namen ‚die grosse Hure' 1, ‚die Mutter der Huren [2]) und Greuel der Erde' 5 [3]), sind deshalb noch nicht für Erfindungen des Verfassers zu halten.

Cap 13 ist das Bollwerk der zeitgeschichtlichen Erklärung der Ap Joh.

Ich beginne mit dem zweiten Tiere, das von der Erde aufsteigt, zwei Lammeshörner trägt, ‚wie ein Drache redet', und durch allerlei Wunderzeichen — es lässt Feuer vom Himmel fallen und macht ein Bild des ersten Tieres sprechen — die Menschen zur Anbetung des ersten Tieres und seines Bildes verführt. Es bringt es schliesslich soweit, dass alle Welt sich einen Stempel

1) Es geht natürlich nicht an, in der Wüste eine Andeutung auf das bevorstehende Schicksal Roms (16 ἠρημωμένην) zu sehen (Bleek 321 de Wette [2] 151 Ewald 299 Düsterdieck [4] 498 Holtzmann Comm [2] 349); das Weib, das der Seher schaut, ist Rom in seiner Kaiserpracht, das also noch nicht verwüstet ist.

2) Die Parallele: die Huren und die Greuel, ist sonderbar, vielleicht liegt Corruptel vor.

3) Der Verfasser dachte bei diesem Namen an das bekannte alttestamentliche Bild von der Weltstadt als einer Hure, bei der alle Völker oder alle Könige der Erde einkehren 17 2 18 9 cf Jes 23 15—18 Nah 3 4 f Jer 51 7 f.

auf Stirn und rechte Hand nimmt, ohne den niemand kaufen oder verkaufen kann; dieser Stempel ist Name oder Namenszahl des ersten Tieres.

Der Deutungen, was dieses zweite Tier sei, sind genug. Es ist entweder eine einzelne historische Person, also
Vespasian [1]),
Paulus [2]),
Josephus [3]),
Alexander von Abonoteichos [4]),
Herodes Atticus, Statthalter Kleinasiens unter Hadrian [5]),
ein römischer Statthalter unter Domitian [6]),
Simon Magus [7]),
‚irgend ein Betrüger aus Ephesus, ein Anhänger Neros, vielleicht ein Anhänger des falschen Nero oder gar dieser selbst' [8]);
oder es ist die Personifikation einer Mehrheit, etwa der Astrologen, Mathematiker, Zauberer und Gaukler jener Zeit [9]),
oder ‚der Kaiservertretung' in den Provinzen [10]),
etwa des Landtags von Asien, vor allem der Asiarchen selbst [11]).

Jede dieser historischen Gestalten steht von dem apokalyptischen Bilde ziemlich weit ab. Die genannten Einzelpersonen sind als Gegenstück des Tieres viel zu geringfügig. Aber auch die Asiarchen haben wol den Kaisercult begünstigt, aber doch weder Feuer vom Himmel fallen lassen noch das Kaiserbild lebendig gemacht, noch die Menschen zur Annahme eines solchen Kaiserstempels gezwungen, noch — man verzeihe, wenn es etwas

---

1) Hildebrandt Antichristentum Zeitschr für wisssch Theol 1874 p 57 f.
2) Volkmar 197 bei Hilgenfeld Einleitung 436.
3) Krenkel Apostel Johannes 179 f ebenda.
4) Völter Entstehung [1] 23. 5) Völter Entstehung [2] 78 ff.
6) Völter Problem 209.
7) Spitta 382 ff, der ausserdem noch den Ägypter Helikon und Apelles aus Askalon, Erbes 25 f, der noch Petronius, Statthalter von Syrien unter Caligula, und den Ratgeber dieses Kaisers Apelles erwägt.
8) Renan 335, der daneben noch einen Hohenpriester Asiens, Simon Magus und Balbillus von Ephesus in Frage zieht.
9) de Wette [2] 133 Hilgenfeld 436 A 1 Ewald 255 Düsterdieck [4] 442 Beyschlag 190. 10) Mommsen Röm Gesch V 522.
11) Holtzmann Comm [2] 301. Pfleiderer 337 schwankt zwischen den Goeten und den Asiarchen.

gröblich klingt[1]) — Lammeshörner getragen. Oder sollten die beiden Lammeshörner nach Mt 7 15 die Verführungsmacht dieses Wesens symbolisieren wollen?[2]) Aber die falschen Propheten im Evangelium tragen ein Lammesfell, mit dem sie ihren Wolfspelz, der darunter sitzt, verhüllen; Lammeshörner indess verhüllen nichts, sind daher auch kein Symbol des Verführers[3]). Will man dennoch an zeitgeschichtlicher Erklärung festhalten, so muss man diesen und andere Züge als ‚Phantasmagorieen'[4]) erklären. Wir haben aber im Obigen oft genug[5]) gesehen, dass durch solche Annahme stark phantastischer Ausschmückung des zeitgeschichtlichen Stoffes die ganze zeitgeschichtliche Deutung fraglich wird. Denn angenommen, zB die Asiarchen seien vom Verfasser wirklich gemeint, so ist doch zu fragen: ist diese ‚phantastische' Schilderung in cap 13 derartig, dass die ersten Leser, die den Text noch ohne zeitgeschichtlichen Commentar lesen mussten, diese Deutung überhaupt finden konnten?

Der letzte Grund für die auffallende und doch auch wol ein wenig deprimierende Tatsache, dass moderne Forscher, die sämmtlich mit derselben Methode arbeiten, zwischen den Asiarchen und Simon Magus schwanken können, ist ihre gemeinsame Voraussetzung, es müsse hier auf jeden Fall ein historisches Portrait im Hintergrunde stehen.

Man wird, wenn man sichere Resultate geben will, viel vorsichtiger zu Werke gehen müssen. Da der Verfasser selbst keine Deutung hinzugefügt hat, so ist eine zeitgeschichtliche Erklärung des ganzen Bildes oder einzelner Momente nur dann gestattet, wenn sie sich wie selbstverständlich ergiebt. Diese

1) Aber wenn das Feuer wirkliches Feuer, das Kaiserbild ein wirkliches Kaiserbild ist, warum sollen dann die Lammeshörner nicht wirkliche, sondern allegorische Lammeshörner sein?

2) Bleek 288 Düsterdieck[4] 443 Weizsäcker[2] 497 Holtzmann Comm[2] 343 Spitta 139. Nach Spitta 383 bezeichnen die Lammeshörner ‚in durchaus zutreffender Weise' die samaritanische Herkunft des Simon Magus: er ist einem Lamme dh einem Israeliten ähnlich, wird aber nicht ohne weiteres ein solches genannt. 3) Noch weniger ist es erlaubt, in den Worten ‚Hörner ähnlich einem Lamme' eine Anspielung auf das Lamm von 5 6 zu sehen Ewald 257 Völter Problem 210. In diesem Falle müsste natürlich der bestimmte Artikel stehen.

4) Holtzmann Comm[2] 343. 5) cf oben p 184 216 218.

Bedingung erfüllt nur die Anbetung des ersten Tieres, worunter sich nichts anderes als der Kaisercult verstehen lässt [1]). Im Übrigen trägt die Schilderung des zweiten Tieres so viele Züge, die ihrer Natur nach keinem Menschen der Gegenwart zukommen, dass man dasselbe für eine Grösse der Zukunft zu halten hat.

Ist es demnach vielleicht ein Erzeugnis der Phantasie des Apokalyptikers? [2]) Dieser Fall wäre nur dann als möglich zu setzen, wenn die Schilderung des Tieres in sich einheitlich wäre. Nun wird das zweite Tier im Folgenden ‚Pseudoprophet' genannt, ein Name, zu dem auch 12—17 stimmen, aber zu dem die ersten Worte 11, namentlich die Lammeshörner gar kein Verhältnis haben. Beobachtet man nun, dass die merkwürdig abstechenden Züge voranstehen, und dass der Name ‚Pseudoprophet' nicht in der grundlegenden Beschreibung [3]) des Wesens in cap 13, sondern erst im Folgenden 16 13 19 20 20 10 bei Gelegenheit gegeben wird, so muss man schliessen, dass es sich hier um angeeignete Tradition handelt. Man hat den tradierten Stoff nachträglich dahin gedeutet, dass das zweite Tier ‚der Pseudoprophet' sei, dh derjenige, der die ganze Welt zur letzten grössten Sünde — zur Menschenvergötterung — verführen sollte [4]).

Zur alten Tradition gehörten sicher die Worte von 11: dass das zweite Tier von der Erde kommt [5]), das erste aus dem Meere, ebenso wie Leviathan und Behemoth Job 40 19 41 23ff IV Esra 6 49—52 Ap Bar 29 4 Henoch 60 7f; ferner die Lammeshörner, die auch Dan 8 die zweite Figur (nach dem schrecklichen Tiere)

---

1) Der Stempel auf Hand und Stirn soll nach Holtzmann 343 f eine Steigerung der Kaisermünzen sein. Möglich. Aber eine Behauptung lässt sich darüber nicht aufstellen.

2) Bleek 101 f Weizsäcker [2] 498. 3) zur Methode cf p 303 332.

4) Ob die Vorstellung vom Pseudopropheten sonst existierte oder erst zur Erklärung des zweiten Tieres ad hoc gebildet wurde, ist nicht zu sagen. Zeugnisse für das erstere sind nicht vorhanden.

5) Dieser Zug hat den zeitgeschichtlichen Exegeten viel Kopfzerbrechen gemacht. Er hat überhaupt keine symbolische Bedeutung (Bleek 287), oder die Erde bedeutet Asien (Ewald 255 f) oder Palästina (Spitta 377) oder beides (Renan 335); oder das Tier kommt von der Erde, weil es auf die Erde wirken will (Düsterdieck 442), oder weil es zum ersten Tiere, das vom Meere auf die Erde steigt, im Verhältnis der Empfänglichkeit und Dienstbarkeit steht de Wette [2] 132 usw usw.

hat; schliesslich das ‚Reden wie ein Drache‘ [1]), das im gegenwärtigen Texte ganz unverständlich ist [2]).

Für die übrigen Züge, die mit dem Namen ‚Pseudoprophet‘ stimmen 13—17, ist nichts Sicheres auszumachen [3]).

Während beim Pseudopropheten die Deutungen sehr auseinandergehen, findet bei der zeitgeschichtlichen Erklärung des ersten Tieres fast Einhelligkeit statt.

Beim Tier selber hat der Apokalyptiker natürlich Rom im Auge [4]).

Weiter läge es am nächsten, zeitgeschichtliche Deutung

---

1) Die Sprache, die es führt, kennzeichnet das Tier nach Holtzmann Comm [2] 343 als im Dienste des Drachen stehend; aber erkennt man den Diener daran, dass er ebenso spricht wie sein Herr? Gewöhnlich erklärt man das *ἐλάλει ὡς δράκων* ‚so verschmitzt und schlau um die Menschen zu verführen‘ wie die Paradiesesschlange Bleek 288 de Wette [2] 128 Ewald 257 Düsterdieck [4] 443 Beyschlag 190; man übersieht dabei, dass bei *δράκων* der Artikel fehlt; ferner war die Paradiesesschlange allerdings schlau, aber für Drachen im allgemeinen ist die Kraft und Furchtbarkeit, aber nicht die Schlauheit charakteristisch.

2) Man darf auf einen Übersetzungsfehler raten, etwa ותאמר (היה *θηρίον* ist fem) verlesen für ותאר ‚und eine Gestalt‘, (also: ‚er hatte zwei Hörner gleich einem Lamme und eine Gestalt wie ein Drache‘); über hebräische Abfassung von cap 13 cf unten p 358 A 2.

3) Die Paralleltraditionen schweigen; zeitgeschichtliche Erklärungen sind nicht sicher; biblische Anspielungen würden nur Einzelheiten (das Feuer vom Himmel wie bei Elias, das redende Bild ähnlich wie beim Bel zu Babel) betreffen. Dabei sind die Worte höchst eigentümlich. Ich möchte auch hier angeeignete Tradition vermuten.

4) Dass das Tier die Weltmacht oder das weltherrschende Volk bedeute, ist durch seine Attribute in 1, (durch 3a) und besonders durch die Parallelen Dan 7 Ap Joh 17 IV Esra 11 gesichert und wird fast allgemein anerkannt. Man muss die Köpfe und Hörner 1 als gedanken- und inhaltslose Herübernahme aus Dan 7 auffassen und das abgeschlagene Haupt 3 willkürlich aus dem Texte entfernen, wenn man das Tier als Einzelperson fassen will Spitta 364ff Erbes 19. Nach Völter Problem 202f ist das Tier ein Kaiser, was ihn nicht verhindert, auch das abgeschlagene Haupt als einen Kaiser zu erklären. — Spitta 364f macht gegen diese Auffassung geltend, dass vom ersten Tiere überall wie von einer Person gesprochen werde 16 13 19 19f etc, dass es also auch nicht die Weltmacht, sondern einen einzelnen Kaiser darstelle. Diese Bedenken

an dem ‚wie zum Tode geschlachteten Haupte' 13 zu vermuten. Welcher Kaiser — denn um einen Kaiser muss es sich natürlich handeln — könnte dies Haupt nach der Auffassung des Apokalyptikers etwa darstellen sollen?

Herkömmlich beantwortet man diese Frage, in dem man drei verschiedene Aussagen der Apokalypse mit einander combiniert:
die Heilung der Todeswunde des Tieres 13 3 12 14,
das Gewesen-sein, Nicht-sein und Wiederkommen des Tieres 17 8
und die geheimnisvolle Zahl sechshundertsechsundsechzig cap 13 18.

Man behauptet: das abgeschlagene Haupt und das Tier, das gewesen sei und jetzt nicht mehr sei, seien Symbole derselben Person, des getöteten Nero. Ebenso bedeute die Heilung der Todeswunde und das Wiederkehren des Tieres aus dem Abgrund dasselbe: Nero werde wiederkommen — ein Glaube, der nach Neros Tode weit verbreitet gewesen sei. Das Siegel aber empfange diese Exegese durch die Zahl sechshundertsechsundsechzig = נרון קסר [1]).

---

erledigen sich völlig, wenn hier ein erst nachträglich allegorisierter Stoff vorliegt, in dem das Tier ursprünglich wirklich ein Individuum gewesen und erst nachträglich als Personifikation der Weltmacht gedeutet ist. Ebenso redet auch Daniel von dem vierten Tiere Ap Joh 19 20 = Dan 7 11. — Ebensowenig beweist der Wechsel des Masculinum 13 8 mit dem Neutrum (*θηρίον*), dass das *θηρίον* eine Einzelperson sei (Spitta 374 f Erbes 17); das ist ein einfacher Sprachfehler wie 11 15 *φωναὶ λέγοντες*, 14 19 *τὴν ληνὸν τὸν μέγαν* etc, andere Beispiele cf Schmidt 25.

1) so nach Benary Hitzig Reuss Fritzsche (bei Holtzmann Comm [2] 297); Ewald 14 262 Hilgenfeld 434 f 441 Renan 330 ff 344 Beyschlag 182 f 190 Mommsen röm Gesch V 396 521 Pfleiderer 334 P Schmidt 42 f 47 f Holtzmann Comm [2] 296 f Jülicher Einleitung 180. — Bleek 293 de Wette [2] 131 155 f Lücke 832 ff bestreiten die Rechnung 666 = נרון קסר, stimmen aber im übrigen mit den Vorigen überein. Düsterdieck [4] 436 und Weiss Einleitung 382 f bekämpfen ausserdem noch die Identität des abgeschlagenen Hauptes 13 3 und des wiederkommenden Tieres 17 8 und also die Annahme eines Nero redivivus, erkennen aber in dem Abschlagen des Hauptes Neros Fall an. Auch Völter Spitta Erbes, die von der herkömmlichen Erklärung des Capitels abweichen (Völter Entstehung [1] 28 deutet auf Antoninus Pius, Entstehung [2] 72 ff auf Hadrian אדריינוס, Problem 203 ff auf Domitian; Erbes 19 ff und Spitta 135 ff auf *Γάιος Καῖσαρ* =

Gegen diese Deutung aber sind sehr starke Einwände zu erheben. Die Zahl sechshundertsechsundsechzig ist die Zahl des Tieres, nicht die eines seiner Häupter; fasst man das ‚Tier' allegorisch, so ist sie also die Zahl des Weltreiches, nicht die eines Kaisers [1]). Demnach ist die Lösung des Zahlenrätsels נרון קסר falsch.

Nun sagt man freilich, auch in cap 17 werde der letzte Kaiser dem Tiere selbst gleichgesetzt. Indess ist es ein methodischer Fehler, eine Deutung von cap 17 ohne weiteres auch in cap 13 einzutragen [2]). Und diese Identificierung erfolgt auch cap 17 nicht im Grundstock des Capitels, sondern in einer ganz späten, künstlich erklärenden Glosse 11, die in der Notlage geschrieben ist, den achten Kaiser der Wirklichkeit und die sieben der Dogmatik ausgleichen zu müssen [3]). Die Stellen aber, die man für diese Gleichsetzung aus cap 13 anführt, sind andersartig: eins der Häupter wird ‚geschlachtet', aber die Wunde des Tiers wird geheilt 3 12, und das Tier ‚bleibt am Leben' [4]) 11. Dies ist keine

---

616), stimmen mit der Mehrheit der Exegeten doch darin überein, dass sie das abgeschlagene Haupt im gegenwärtigen Texte mit dem wiederkehrenden Tiere 17 8 combinieren und auf Nero redivivus deuten cf Völter Problem 203 Erbes 17 f 169 32 11 Spitta 134 ff 184. Gegen die Beziehung auf Nero hat Einspruch erhoben Bruston Apocalypse 5 ff, der seinerseits das geschlachtete Haupt auf Caesar bezieht; mit Bruston treffe ich mehrfach im Positiven und Negativen zusammen. Die von Zahn Zeitschr für kirchl Wissschft 1886 p 337 ff gegebenen, wertvollen Beiträge zur Geschichte der Nerosage sind doch zur Bekämpfung der herkömmlichen Exegese von cap 13 kaum nötig; diese Exegese lässt sich, wie ich glaube, mit viel einfacheren Mitteln widerlegen.

1) Damit fällt ebenso die Berechnung auf *Γάιος Καῖσαρ* und die auf נירון קיסר. Ob die Orthographie קסר für das gewöhnliche קיסר möglich ist, kann unerörtert bleiben.

2) Zur Methode cf p 194 f. Es ist verständlich, dass diejenigen Exegeten, die die Einheitlichkeit der Ap Joh voraussetzen, für die verschiedenen Gemälde einen einheitlichen zeitgeschichtlichen Hintergrund suchen und dabei zB für die Exegese von cap 13 Momente aus cap 17 verwenden. Weniger entschuldbar ist es, wenn dieselbe Exegese auch da fortdauert, wo man die verschiedene Herkunft der einzelnen Capitel erkannt hat, zB bei Erbes Spitta Völter. 3) cf oben p 343.

4) Das bedeutet *ἔζησεν* ויחי ‚und wurde wieder gesund' cf Jes 38 21 Jos 5 8 Gen 20 7 II Reg 1 2 (in den beiden letzten Stellen LXX *ζῆν*); aus

Vereinerleiung von Tier und Haupt; sondern ganz einfach und natürlich zu verstehen: ein Tier, dem ein Haupt ‚geschlachtet' ist, hat selber eine tötliche Wunde.

Ferner ist es fehlerhaft, wenn man aus cap 13 etwas wie die Wiederkunft Neros herausliest. Die Berufung auf 17 8, wonach das Tier wieder aus der Abyssus hervorkommt, ist wiederum methodisch verwerflich; zudem redet die Stelle vom Tiere, dh vom Reiche, nicht von einem einzelnen Kaiser. In cap 13 selbst aber heisst es wol vom Tiere, dass es trotz seiner Todeswunde am Leben geblieben sei, aber nicht vom abgeschlagenen Haupte, dass es wieder angeheilt sei; das würde, wenn man hier allegorische Deutung angezeigt findet, bedeuten: einer der Kaiser ist — durchs Schwert 14 — getötet worden; das Reich war durch diesen Mord ins Schwanken gekommen; trotzdem ist es bestehen geblieben. Dass der getötete Kaiser wieder ins Leben kommt, wird nicht gesagt; ein so grosses und seiner Natur nach so wenig erwartetes Wunder müsste natürlich, wenn es gemeint wäre, ausdrücklich bezeichnet sein. Demnach ist die Beziehung des abgeschlagenen Hauptes auf den wiederkommenden Nero = sechshundertsechsundsechzig aus vielen Gründen abzuweisen [1]).

Wer könnte denn nun, wenn der Zug überhaupt zeitgeschichtlich gemeint ist, das abgeschlagene Haupt sein? Ein Kaiser, dessen Mord das Imperium in Frage gestellt hat, nach dessen Tode es aber zu einer Neugründung gekommen ist.

---

dem *ἔζησεν* folgt also nicht, dass das Tier vorher wirklich gestorben wäre, gegen Spitta 138. Über den hebräischen Ursprung von cap 13 cf unten p 358 A 2.

1) Die Forscher sind auch hier irregeführt durch die ‚zeitgeschichtliche' Erklärung; man glaubte hier etwas aus der Zeitgeschichte, vom Verfasser selber Erlebtes finden zu müssen. Aber das ist keineswegs nötig; man vergleiche die Dan 11 berichteten Tatsachen, die sich über viele Jahrzehnte zurückerstrecken. Sicher ist nur, dass das hier angedeutete Ereignis in aller Munde und für Rom charakteristisch war: es wird mitgeteilt, weil man die Bedeutung des Tiers an diesem Ereignis erkennen soll. — Ich untersuche an dieser Stelle nicht, ob hieraus zu schliessen ist, dass Ap Joh 13 ursprünglich unter einem alten Pseudonym geschrieben ist. Für Ap Joh 17 ist das wegen *οὐκ ἐστιν* 17 8 (cf im Folgenden) zu fordern.

Man hat hier unter den ersten sieben Kaisern nur die Wahl zwischen Nero und Caesar[1]).

Gegen Nero spricht, dass er durch Selbstmord gefallen ist. Diese und andere charakteristische Züge aus dem Bilde dieses Herrschers würde der Apokalyptiker kaum übergangen haben, wenn er Nero gemeint hätte.

Für Cäsar spricht, dass die Erschütterung nach dem Morde dieses Kaisers viel tiefer war, und dass die Begründung des Reiches nach dem Tode des ersten Herrschers für Rom charakteristisch ist. Man beachte ferner, dass von diesem abgeschlagenen Haupte sofort im Anfange des ganzen Zusammenhanges gesprochen wird, während die Macht über alle Völker erst am Ende berichtet wird 7b 8. Darnach ist der Tod des Kaisers für das erste grosse Ereignis der Geschichte des Weltreiches zu halten. Diese Deutung auf Caesar ist, wenn man 3 ins Hebräische übersetzt, vom Apokalyptiker selber ausgesprochen[2]).

Demnach halte ich für wahrscheinlich, dass der Apokalyptiker unter ‚dem abgeschlagenen' Haupte den gemordeten Caesar verstanden habe.

Aber wie man hierüber auch urteilen möge, auf jeden Fall muss sofort die weitere Frage erhoben werden, ob der Apokalyptiker diesen Zug, auch wenn er ihn zeitgeschichtlich gedeutet hat, schon in der Tradition vorgefunden habe oder nicht.

Nun macht dieser Zug, als Anspielung an Caesars oder auch auf Neros Tod gedeutet, durchaus nicht den Eindruck einer ad hoc erfundenen Allegorie. Sache und Bild weichen vielmehr eigentümlich von einander ab. Es fehlt der Hinweis auf den folgenden grossen Kaiser, den Neubegründer des Imperiums. Und das Bild selber hat einen Zug, der nicht auf die Geschichte angewandt werden kann und darf. Wenn die ganze Welt, entsetzt über die Heilung des Tieres ausruft: ‚wer kann mit dem Tiere kämpfen?,

1) Die antiken Schriftsteller beginnen die Reihe der römischen Kaiser mit Caesar oder mit Augustus, mit Caesar zB Sueton. Josephus. Chronicon Paschale cf Lücke 839 A 2.

2) καὶ μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ (sc θηρίον) = (sc חיה) מראשיה das erste seiner Häupter. Dieser Gebrauch des Cardinalzahlworts ist im Hebräischen bei der Zählung der Monatstage und der Jahre sehr häufig Kautzsch [25] § 134 4 A; im NT bei der Zählung der Wochentage (μία τῶν σαββάτων) constant Winer[7] 233 cf unten p 358 A 2.

so wird darin vorausgesetzt, dass das Tier die Wunde in einem Kampfe davon getragen habe. Auf Caesars oder Neros Zeit ist dieser Kampf nicht zu deuten, denn weder Caesar noch Nero fielen in einem Kriege Roms. Es kommt hinzu, dass dieser Kampf nicht geschildert, sondern nur, ziemlich dunkel vorausgesetzt wird[1]). Das ist nicht die Art eines Allegorieen erfindenden Schriftstellers, sondern die einer verdunkelten, nachträglich allegorisierten Tradition. Hierzu stimmt, dass die Hauptsache im Zusammenhange des cap 13, die ‚Verwunderung' 3, sich auch in cap 17 zweimal wiederholt 6f 8, wobei die ‚Verwunderung' der Welt über das Tier 13 3 17 8, da sie in cap 13 zum Zusammenhange der Geschichte gehört, ursprünglicher ist als die Verwunderung des Sehers cap 17 7; sodann, dass die Weltherrschaft des Tieres trotz seiner Wunde in cap 12, wo das irdische Regiment des Drachen nach seiner Besiegung durch das himmlische Heer beginnt, ein Gegenstück hat. Ferner berichtet auch 11 7 von einem siegreichen Kriege des Ungeheuers; und auch Dan 7 erzählt von den ausgerissenen Hörnern des vierten Tieres. Die auffälligste Parallele aber zu Ap Joh 13 3 bietet Dan 8 8, wo der erste Herrscher, dessen Tod das Reich wanken machte, durch ein Horn dargestellt wird, das zwar zerbricht, aber an dessen Stelle vier neue wachsen.

So folgt, dass auch das ‚abgeschlagene Haupt' zur Tradition gehört. Und nur die Zählung dieses Hauptes als des ersten unter den Häuptern mag auf den deutenden Verfasser zurückgehen [2]).

Ebenso sind auch die übrigen Momente in der Schilderung des Tieres zu beurteilen. Alle einzelnen Züge sind auch sonst zu belegen: das Hervorkommen aus dem Wasser cf p 345, die Composition des Tieres cf Dan 7, die zweiundvierzig Monate cf p 266—270, die Lästerung des Himmels cf Dan 7 8 11 25 IV Esra 11 43 Ap Bar 67 7, der Krieg gegen die Heiligen cf 12 17 Dan 7 21, die Anbetung des Tieres durch alle Menschen cf p 221, die Könige der Welt als Bundesgenossen im letzten Streite 19 19 cf 17 12f 12 9 (*πλανῶν τὴν οἰκουμένην*) 16 12 13, der Feuersee als Stätte der Überwundenen 19 20 cf Dan 7 11. Nur einen Teil

1) Diese Beobachtung auch bei Spitta 139, der aber den Anstoss sofort mit der Scheere beseitigt und 4b ausschneidet.

2) doch giebt Dan 8 8 zu denken.

dieser Züge konnte der Apokalyptiker in zeitgeschichtlichen Erscheinungen, wenigstens einstweilen erfüllt sehen. Bei der Weissagung von der Lästerung dachte er an Roms übermütiges Auftreten, bei der Anbetung des Tiers an den Kaisercult, bei ‚dem Kriege gegen die Heiligen' an die Bedrückung des Volkes Israel durch Rom seit Pompeius; wobei er sich noch vorbehalten mochte, dass die volle Erfüllung aller dieser Dinge erst die Zukunft bringen werde, in der die Sünde Roms, gegenwärtig noch ein μυστήριον, zur vollen Offenbarung und damit zum Gerichte komme. Jedenfalls hat er diese Züge nicht erfunden, sondern nur übernommen und zT, so gut er konnte, auf Rom angewandt [1]).

Wir finden demnach in cap 17 und 13 eine durch zeitgeschichtliche Deutung nicht wesentlich alterierte Tradition.

Es fragt sich, woher diese Überlieferung stamme?

Seit Vischer wird in solchem Falle als Hauptfrage aufgeworfen, ob das betreffende Stück von jüdischem oder christlichem Verfasser geschrieben sei. Man darf die Bedeutung solcher literarkritischen Frage für die Sache, dh für die Religionsgeschichte, nicht überschätzen. Die christliche Eschatologie ist zum guten Teile und jedenfalls ihrem Fundamente nach jüdischer Herkunft; nur in einzelnen Punkten hat die christliche Gemeinde in der Eschatologie Neues erzeugt. So ist es nicht seltsam, sondern beim Stande unserer Quellen vielmehr die Regel, dass uns alte jüdische Überlieferungen durch christliche Feder mitgeteilt werden. Der theologischen Untersuchung aber ist die Hauptfrage nicht die, ob wir einen Satz zufällig von einem Juden oder von einem Christen hören, sondern die, ob er seiner Natur nach zu dem jüdisch-christlichen Gemeingute oder zu dem specifisch-Christlichen gehöre.

Nun ist des specifisch-Christlichen in cap 13 und 17 sehr

1) Dass eine bestimmte einzelne Situation hervorträte, ist nicht zu erweisen; auch nicht die Zeit des Caligula (Spitta Erbes); der Plan des Kaisers, sein Bild im Tempel von Jerusalem aufzustellen, wird mit keinem Worte erwähnt noch irgendwie verständlich angedeutet. Die Frage, welche allgemeinen politischen Verhältnisse das Capitel voraussetze, gehört nicht in diese Untersuchung.

wenig: in 13$_8$ 17$_{6\ 14}$ (*ἀρνίον*?) 18$_{20}$ 21$_{14}$ einige Worte, leicht auszuscheiden, jedenfalls für das Ganze unerheblich. Wie man also auch über die literarische Frage urteilen möge[1]), die Tradition als solche zeigt nicht christliches Gepräge[2]). Die Stimmung, mit der man das Weltreich betrachtet, — man bemerkt voll Schauder wie die Weissagungen von der letzten furchtbarsten Sünde in ihm sich zu erfüllen beginnen, und wartet nur noch auf die letzte Reife der Sünde und auf das baldige Gericht —, diese Stimmung mag in vielen christlichen Kreisen auch geherrscht haben, entstanden ist sie im Judentum[3]).

Aber auch über das Jüdische führt das mythologische Material hinaus, dem wir besonders deutlich in cap 13 begegnen; so zB das, was von dem Kampfe des Tiers vorausgesetzt wird, — man erinnere sich an den Kampf des Hercules mit der lernäischen Schlange —, die Lästerung gegen ‚die im Himmel Zeltenden', usw.

Weiter kommen wir durch eine Vergleichung der Capitel mit Dan 7.

Die Capitel sind Dan 7 nahe verwandt. Man erklärt diese Verwandtschaft herkömmlich so, dass die Verfasser literarisch von Dan 7 abhängig seien, eine Vermutung, die auch, da Daniel ein Teil der Bibel und der beliebteste Prophet war[4]), an sich

---

1) Genaueres hierüber an anderem Orte.

2) Die Sprache des Capitels 13 legt die Vermutung hebräischer Abfassung nahe. Hebräisch gedacht ist Folgendes: *καὶ μίαν ἐκ τῶν κεφαλῶν αὐτοῦ* 3 ראחד מראשיה das erste seiner Häupter cf p 355 A 1; *ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ* 3 מכת מותה seine tötliche Wunde Kautzsch[25] § 128 2i; *ἐνώπιον αὐτοῦ* 12 14 19$_{20}$ לעיניה unter seiner Aufsicht cf Siegfried-Stade Hebr Wb sv עיניים; *καὶ ἔζησε* 14 ויחי und blieb am Leben p 353 A 3; *ἀριθμὸς ἀνθρώπου* 18 wie חרש אנוש *γραφὴ ἀνθρώπου* Jes 8 1 cf *μέτρον ἀνθρώπου* Ap Joh 21 17 gewöhnliche Rechnung. Lesefehler sind vielleicht *καὶ ἐλάλει* 11 ויאמר für ויאר cf p 351 A 2 und *ἐθαυμάσθη ὀπίσω τοῦ θηρίου* 3 ותתמה באחרי החיה verlesen für באחריה ‚die ganze Welt entsetzte sich über das schliessliche Geschick des Tieres' (darüber nämlich, dass es am Leben blieb). Die Construction *θαυμάζεσθαι ὀπίσω* ist weder im Griechischen noch im Hebräischen, soweit ich weiss, belegt. אחריה heisst der endliche Ausgang einer (kritischen) Sache, das schliessliche Geschick einer Person.

3) Vischer 85. 4) cf Behrmann Daniel p XXXIX.

plausibel genug wäre. Dazu kommen wörtliche Berührungen 13_5 Dan 7_8, 13_7 Dan 7_{21} [1]). Anderseits haben die Capitel viele originelle Züge, zB cap 17 die rote Farbe des Tiers, die Namen der Lästerung, die Verwunderung; cap 13 den ‚Pseudopropheten', das abgeschlagene Haupt, die Bundesgenossen, so dass die Annahme literarischer Abhängigkeit allein nicht genügen würde. Demnach constatieren wir, dass cap 13 und 17 Daniel gegenüber zT selbstständige Tradition enthalten, zT auch literarisch abhängig sind. Die Grenzen des Einen gegen das Andere sind nicht überall sicher auszumachen. Sicher erscheint mir die Abhängigkeit bei 13_5 13_7; man beobachte, dass das Lästern des Tieres zweimal, in den parallelen Versen 5a und 6 geschildert wird; daran ist Vers 5a der Danielstelle im Wortlaut sehr ähnlich; dagegen ist der von Daniel im Wortlaute abweichende Vers auch seinem, eigentümlich mythologischen Inhalte nach höchst originell; hier mag Tradition und aus Daniel Übernommenes neben einander stehen [2]).

Das Verhältnis der Tiercomposition von Ap Joh 13_2 zu den vier Tieren Daniels ist von den Literarkritikern bisher stets so erklärt worden, dass die Ap Joh die vier Tiere aus Daniel geschöpft und zu einem Mischwesen zusammengezogen habe. Anders aber steht die Sache für uns, nachdem wir in Ap Joh eine teilweise von Daniel unabhängige Tradition constatiert und anderseits in unserer Untersuchung von Dan 7 als wahrscheinlich gefunden haben, dass die vier Tiere des Daniel aus einem Tiere durch Differenzierung entstanden sind [3]). Wir werden demnach urteilen müssen, dass hier Ap Joh gegenüber Daniel das Ursprüngliche bewahrt hat.

Schwieriger ist das Verhältnis der sieben Köpfe und zehn Hörner in cap 13, 17 und 12 zu Daniel, wo das vierte Tier gleichfalls zehn Hörner hat, und die vier zusammen sieben Köpfe besitzen. Das Zusammensein von sieben Köpfen und zehn Hörnern

---

1) 13_5 *στόμα λαλοῦν μεγάλα* = Dan 7_8 ופם ממלל רבבן LXX Θ *στόμα λαλοῦν μεγάλα*; Ap Joh 13_7 *ποιῆσαι πόλεμον μετὰ τῶν ἁγίων καὶ νικῆσαι αὐτούς* = Dan 7_{21} עבדא קרב עם־קדישין ויכלה להן.

2) Die Angabe des Termins 5b ist wenigstens nicht wörtlich aus Daniel genommen; ob sie selbstständige Tradition ist, vermag ich nicht zu sagen. 3) cf oben p 332f.

ist, weil unvorstellbar, sicher nicht originell. Die Diademe werden ursprünglich auf den sieben Köpfen gewesen und von da erst auf die Hörner übertragen sein; denn Diademe gehören auf den Kopf. Ferner passen die Diademe ihrer Natur nach nicht auf das Haupt eines Tieres, sondern entstammen einer zeitgeschichtlichen Deutung. Es ist charakteristisch, dass wir in diesem, am häufigsten zeitgeschichtlich gedeuteten Punkte [1]) in eine Geschichte hineinsehen, die so compliciert ist, dass wir sie nicht mehr zu enträtseln vermögen.

Der Hauptsache nach sind demnach cap 13 und 17 Varianten der Danieltradition. Nun ist Daniel 7 selber ein Glied in einer grossen Kette, der Geschichte der Überlieferung des babylonischen Chaosmythus.

Dadurch kommen auch cap 13 und 17 in einen grossen Zusammenhang.

Demnach sind Ap Joh 13 und 17 Absenker von dem Stamme des babylonischen Chaosmythus.

Für dieselbe Behauptung ist eine zweite Reihe von Beweisen aus der Vergleichung von cap 13 und 17 mit der babylonischen Tradition und mit den alttestamentlichen Anspielungen zu gewinnen.

Zunächst diejenigen Züge, in denen sich für die apokalyptischen Traditionen mehr oder weniger deutliche babylonische und alttestamentliche Parallelen finden.

Da hören wir von einem Ungetüm, das zur Abyssus gehört 17 8. Es heisst 11 7 ‚das Tier [2]), das aus der Abyssus emporsteigt'. Das ist ein Name wie Jes 27 1 Ez 32 2 cf 29 3 ‚der Drache im Meere'. Das Attribut *τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου* setzt voraus, dass die eigentliche Stätte des Tieres die Tiefe der Abyssus sei, woselbst es auch gegenwärtig weile, und woher es in der letzten Zeit emporsteigen werde cf 17 8 *καὶ μέλλει ἀναβαίνειν* [3]) *ἐκ τῆς ἀβύσσου*. *Ἄβυσσος* ist das griechische Äqui-

1) Sieben (Ptolemäer-)Könige zählt auch Or Sib III 192 318 608, die zehn Hörner als Seleuciden kennt III 397.

2) zum Ausdruck ‚Tier' cf Ψ 68 31 Dan 7 3 cf oben p 329.

3) zum Ausdruck *ἀναβαίνειν* cf Ap Joh 13 1 Dan 7 3 IV Esra 11 1 13 3 Syr Ap Bar 29 4.

valent für תהום, den hebräischen Terminus des Urmeers, babylonisch Tiâmat. Ebenso heisst es Ap Bar 29 4: Leviathan ascendet de mari. Mit תהום wechselt ים zB Ψ 89 10 74 13 Job 7 12, mit ἄβυσσος θάλασσα Ap Joh 13 1; so sind auch wol zu fassen die ὕδατα πολλά Ap Joh 17 1 [1]) = הרבים התנים ‖ התהם Ez 26 19 31 15, in Stellen, die dem Mythus mehr oder weniger nahe stehen zB Ψ 18 17 Hab 3 15 Add Esth 1 9 etc, cf תהום רבה Jes 51 10 Gen 7 11 etc und ימא רבא Dan 7 2.

Das Tier hat sieben Köpfe 13 1 17 3; Leviathan ist mehrköpfig Ψ 74 14; auch eine babylonische Tradition kennt eine mythologische ‚siebenköpfige grosse Schlange', welche unmittelbar neben der ‚grossen Schlange des Meeres' erwähnt wird [2]).

Die Beschreibung des Tieres 13 2 erinnert an Babylonisches; ein Löwenmaul hat Tiâmat auch in einer der uns erhaltenen babylonischen Abbildungen [3]). Das Andere, Stücke vom Pardel und Bär, ebenso wie die Zehnzahl der Hörner [4]), lässt sich einstweilen nicht über Daniel hinaus verfolgen. Doch können wir aus unserm geringen Material erkennen, dass die Tradition über Tiâmats Gestalt mehrfach geschwankt hat [5]).

Dies Tier hat von der Abyssus aus auf Erden Besitz ergriffen, wo es die Gottheit lästert und die Menschen bedrückt. Dasselbe setzen viele hebräischen Parallelen voraus; namentlich die ‚Lästerung' ist ein immer wiederkehrender Zug Ψ 74 18 Ψ Sal 2 ff Dan 7 8. Ähnliches in den babylonischen Traditionen. Dabei ist 13 6 das Lästern des ‚Zeltes' Gottes und ‚der im Himmel

---

1) cf oben p 345 A 4.

2) cf oben p 42. [Mit dieser siebenköpfigen babylonischen Schlange haben schon Delitzsch Paradies 148 und Schrader in Riehms Hw² 328f das Tier der Apokalypse zusammengestellt.] Z

3) II Tim 4 17 ist ‚der Löwe' ein Name des Teufels cf I Pt 5 8.

4) Dass die babylonische Tradition ein Horn der Tiâmat kennt, ist bereits oben p 332 gezeigt worden.

5) Mânî (Flügel Mani 86) beschreibt die Gestalt des Wesens der Finsternis so: Löwenhaupt, Drachenleib, Vogelflügel (p 194 genauer Adlerflügel), Fischschwanz, vier Reptilienfüsse. Bei den Mandäern hat Ur der ‚König der Finsternis' Löwenkopf, Drachenleib, Adlerflügel, die Flanken der Schildkröte, Hände und Füsse des Unholds (ד'אבאבא) und ist zweigeschlechtig; ‚in dem Hauche seines Mundes kocht das Eisen'. (Brandt Mandäische Religion 43, Mandäische Schriften 226.)

Zeltenden' auch dem an Polytheismus anklingenden Ausdruck nach uralt: das Tier lästert die Götter des Himmels cf Dan 11 36 [1]).

Dem ‚Tiere' ist ein zweites Wesen zugesellt, wie im AT Rahab und Tannin Jes 51 9, Leviathan und Behemoth Job 40 f, Leviathan und hat-Tannin Jes 27 1, und wie im Babylonischen Tiâmat und Kingu neben einander stehen.

Dies zweite Tier übt die Macht des ersten ‚vor ihm' dh in seinem Namen und Dienste aus 13 12 [2]). Nach dem Vorbilde dieses Verhältnisses hat auch der Redactor, der cap 12 und 13 verbunden hat, das Verhältnis des Drachen und des ersten Tieres gedacht. Tiâmat hat Kingu ihre Macht übertragen.

Das zweite Tier kommt von der Erde, das erste vom Meere; ebendasselbe von Behemoth und Leviathan Job 40 f Ap Bar 29 4 IV Esra 6 49—52 Henoch 60 7—9. Im Babylonischen nicht belegt.

Das zweite Tier lässt Feuer vom Himmel fahren; Kingu scheint ein Feuergott zu sein [3]).

Für die zwei Lammeshörner giebt Dan 8 3 eine Parallele; aber auch Berossus erzählt von Chaoswesen, die Ziegenhörner gehabt hätten [4]).

Zum letzten Kampfe holen sich die Tiere Bundesgenossen herbei 16 13f 16 19 19 17 12; ebenso hören wir in den älteren Recensionen von den ‚Helfern Rahabs' cf p 8 22.

Auf das Gericht über die Tiere folgt ein neuer Himmel und eine neue Erde 21 1. Hier hat die apokalyptische Tradition noch das Uralte festgehalten, dass diese Geschichte ursprünglich eine Schöpfungsgeschichte war, was auch in den alttestamentlichen Recensionen zuweilen durchklang [5]).

Höchst charakteristisch ist dann die Fortsetzung: ‚aber das Meer war nicht mehr da'. Das Wort ist nur zu verstehen, wenn ‚das Meer' in der früheren Welt das gottfeindliche Princip ge-

1) Zum Ausdruck 13 6 *τοὺς ἐν τῷ οὐρανῷ σκηνοῦντας* cf 12 12 darf man vielleicht daran erinnern, dass die Häuser, in denen die Gestirne wohnen, in den babylonischen Abbildungen Rohrhütten gleichen [cf zB The Cuneiform Inscriptions of Western Asia Vol V 57]. Z

2) cf oben p 358 A 2.

3) [vgl dazu Delitzsch in Beiträge zur Assyr 2 434 Anm.] Z

4) cf oben p 17 [und die Texte über ‚Göttertypen' Zeitschr für Ass 9 (1894) p 116 f.] Z

5) cf oben p 84 und 329.

wesen ist. Wir haben hier also eine Anschauung vom Meere, die sich nur aus dem Zusammenhange des Chaosmythus erklärt.

So erhalten wir das Recht, eine weitere Reihe von Zügen der Capitel, die in den anderen Recensionen nicht belegt sind, für den Mythus in Anspruch zu nehmen.

Cap 13 lässt zwischen den Zeilen von einem Kampfe lesen, der vor der eigentlichen Besiegung des Tieres stattgefunden hat. Ein Haupt wurde darin dem Tiere abgeschlagen, aber das Tier blieb am Leben. Die Welt verwunderte sich [1]), das Tier frohlockte, die Götter höhnend, über seine Unbesiegbarkeit. Im babylonischen Mythus wird Ähnliches erzählt; Anu und Ea wurden zum Kampfe gegen Tiâmat aufgefordert; doch scheint es nicht zum Streite gekommen zu sein. Hier haben wir also eine Variante, die uralte Färbung trägt. Das Wort, das die Welt ausruft:

‚Wer gleicht dem Tiere? wer kann es bekämpfen?‘

— in babylonischer Rückübersetzung ein Vers von vier Hebungen, der Vers der babylonischen Epen — könnte wortgetreue Überlieferung sein [2]).

Ebenso ist die rote Farbe des Tieres 17 3 [3]) sicherlich alte

1) Man beachte, dass die Herrschaft Behemoths über die Tiere des Feldes Job 40 20 — freilich in unsicherem Texte — mit einem ähnlichen Worte יִקָּחֻנוּ ‚sehen ihm staunend zu‘ beschrieben wird.

2) In einer mandäischen Quelle (cf Brandt Mandäische Schriften 231 f) wird der Übermut Urs ganz ähnlich beschrieben; er sprach: giebt es einen, der grösser ist, denn ich? giebt es einen, der mir gewachsen ist? . . . . Oder ist einer, der stärker wäre als ich? So will ich aufstehen, will mit ihm kämpfen; will ich aufstehen, will kämpfen mit ihm‘. ‚Ich will emporsteigen zu dieser leuchtenden Erde, und mit ihrem König will ich kriegführen, will nehmen seine Krone und sie mir ums Haupt binden, und werde sein König der Höhe und der Tiefe‘ (cf Ψ Sal 2 33). — Auch Job 41 scheinen Anspielungen an solche Kämpfe Leviathans gegen die Götter vorzuliegen cf oben p 55 f.

3) Das grosse Tier, das dem Hermas Vis IV begegnet, ist den apokalyptischen Tieren jedenfalls verwandt. Aus einem die Sonne verdunkelnden Staube Ap Joh 9 2 tritt es hervor; es sieht aus wie ein Walfisch κῆτος Henoch 60 7, aus seinem Maule gehen feurige Heuschrecken hervor Ap Joh 16 13 9 2ff 7ff, es hat einen Kopf wie eine Schildkrötenschale (cf p 361 A 5); als Hermas durch seinen Glauben und den Schutz

Tradition, aber im Babylonischen bisher nicht belegt. Der Sinn dieser Farbe ist nicht mehr deutlich.

Nach der Überwindung der Tiere wird in beiden Traditionen 21$_{2\ 9}$ von der Hochzeit des Gottes-Überwinders gesprochen; wobei 9 das Weib den Namen ‚die Braut' [1]) zu führen scheint. Dieser Zug würde vorzüglich in uralte mythologische Tradition passen: nach dem Kampfe der Heldendank, die Braut; nach der Besiegung des Chaos und der Neuordnung der Welt begründet der Gott eine neue Götterdynastie.

Die ‚Namen der Lästerung' 17$_{3\ 5}$ 13$_1$ darf man vielleicht als etwas den ‚Besitz'tafeln Paralleles auffassen [2]).

Das Weib sitzt in einer Wüste 17$_3$. Wir finden mehrfach in den Chaoserzählungen ein Nebeneinander von Wasser und Wüste, so bei Berossus, im AT Ψ 74$_{14}$ Ez 29$_5$ 32$_{4-6}$; nach Henoch 60$_{7-9}$ lebt Leviathan im Meere, Behemoth in der Wüste

---

des über die Tiere gesetzten Engel *Θεγρί* glücklich an ihm vorüber ist, begegnet ihm eine Jungfrau, geschmückt wie aus dem Brautgemache kommend, ganz in weisse Gewänder gehüllt cf Ap Joh 21$_{2\ 9}$. ‚Dies Tier ist der Typus der grossen kommenden Not'. Es hat auf dem Haupte vier Farben: schwarz, feuer- und blutfarbig, golden, weiss, die nachher cap 3 als die Welt, die Verfolgung, die Geprüften und Bewährten, der kommende Äon allegorisiert werden. Nach Harnack Patr apost opera III p LXXVI hat Hermas die Ap Joh nicht gekannt. — Bei dem roten Tiere denkt Spitta, nachdem er ihm die Hörner und Köpfe genommen hat p 183, an einen Esel p 447.

1) IV Esra 7$_{26}$ ist von der ‚Braut' nicht die Rede. Lat Syr et apparebit sponsa ‚et' om Maz apparescens civitas *ἡ νύμφη φαινομένη*, verschlimmbessert aus *ἡ νῦν μὴ φαινομένη* arm ar aeth 5$_{27}$ manifestabitur urbs quae nunc non apparet; parallel ist ‚et ostendetur quae nunc subducitur terra'.

2) cf dazu oben p 22. Auch in der mandäischen Erzählung vom Kampfe des Hibil-Ziwâ mit Krûn, dem erstgeborenen Könige der Finsternis, einer Erzählung, die Brandt Mandäische Schriften 150 f mit dem babylonischen Tiâmatmythus vergleicht, ist von dem ‚Passe' die Rede, dh einem Siegelringe, ‚auf welchem geschrieben und gemalt war der Name der grossen Finsternis, der verborgen war, den er nicht gesehen hatte von dem Tage, da er gepflanzt worden, an'. Diesen ‚Pass' muss Krûn, von Hibil-Ziwâ besiegt, ihm aus seiner Schatzkammer herausgeben; durch diesen ‚Pass', den alle Wesen der Tiefe anerkennen, gewinnt der göttliche Held die Rückkehr zur Oberwelt.

Dèndâin. Man darf vermuten, dass hier uralte Naturanschauung hervortritt: in der Urzeit, ehe die segnende Gottheit das Fruchtland geschaffen hatte, war die Welt Wasser und Wüste.

Das Chaoswesen erscheint cap 17 als Weib, auf dem Tiere sitzend. Da Tiâmat ein Weib ist[1]), könnte dieser Beschreibung sehr wol eine alte cultische Darstellung zu Grunde liegen. Es ist in der Religionsgeschichte sehr gewöhnlich, dass ältere Religion die Götter als Tiere dargestellt hatte, dass aber eine spätere Zeit die höhere, anthropomorphische Abbildung vorzog und das Tier, das aus der Überlieferung überkommen war, mit der menschlichen Gestalt des Gottes in irgend eine Beziehung setzte: dann hält die Gottheit das Tier in der Hand, oder sie hat es auf dem Kopfe, oder sie trägt irgend ein vom Tierkörper genommenes Zeichen, oder sie steht oder sitzt darauf[2]). Man beachte, dass die Göttin in der Tradition von Ap Joh 17 dieselbe Farbe hat wie das Tier, auf dem sie sitzt. Dabei mag das Weib irgend

---

1) Berossus *γυναῖκα* cf oben p 18.

2) Man vergleiche die Abbildungen in Riehms HW 250 108 113 129, ferner in Roschers Lexicon der griech und röm Myth 1194 das Bild des Juppiter von Doliche mit Donnerkeil und Beil auf dem Stiere = Marduk (cf dazu die Abbildung Riehm Hw 129), besonders das Bild der phönicischen Anat, die auf dem Löwen sitzt HW 114. — Die Manier, die Götter auf Tiere zu stellen, stammt nach Ed Meyer (in Roschers Lex 1191) aus Babel und ist von dort nach Syrien und Cilicien gedrungen. Als charakteristisch-babylonisch wird diese Manier auch von Dtjes 46 1 2 verspottet:

[1]Bel bricht zusammen, Nebo stürzt.

. . . . . .

Ihre Bilder waren auf Tiere gestellt,
ihre (Gussbilder?) dem Vieh aufgeladen;
Eine Last für das ermattete und erschöpfte,
[2]das zusammenbricht, niederstürzt zugleich.
Da bleibt die Last nicht heil,
sie selber aber werden zerschmettert.

(Für נשאתיכם vielleicht נשאתיהם; die 2 ps plur ist sicher verkehrt. LXX hat vor משא ein paralleles Wort, für נבוה ist נבוה zu lesen.) Der Prophet meint, die Tiere hätten nun lange genug ihre Götter getragen und würden jetzt, müde geworden, ihre Last fallen lassen, wobei Gott und Tier zu schaden kommen. Dem wird Jahve gegenübergestellt, der nicht getragen wird, sondern selber trägt, und zwar in Ewigkeit trägt.

etwas in der Hand gehalten haben, was man sich als Becher deutete und mit ihrer trunkenen Unzucht oder ihrem Blutdurst in Beziehung setzte.

Das Weib führt den Namen: die grosse Hure [1]). Man darf vielleicht daran erinnern, dass im babylonischen Mythus Tiâmat ihren Sohn Kingu zum Gemahl erwählt hat [2]). Sie heisst ferner: die Mutter der Huren [3]) und der Greuel der Erde. Nach Damascius [4]) heisst dies Urwesen ‚Mutter der Götter'. Nicht undenkbar wäre es, dass der apokalyptische Name eine jüdische Verdrehung des babylonischen wäre; oder soll man daran denken, dass die furchtbaren Chaosungeheuer Kinder der Tiâmat sind [5])?

Die Zeichen des zweiten Tieres 13_{13-17} [6]) haben im Babylonischen einstweilen keine Parallele. Doch da hier weder jüdische Dogmen noch zeitgeschichtliche Anspielungen deutlich hervortreten, scheint mir das Wahrscheinlichste zu sein, dass auch hier mythische Züge zu Grunde liegen, vielleicht indess stark jüdisch verarbeitet sind.

Man wird an der vorgetragenen Deutung dieser Capitel nicht dadurch irre werden, dass eine ganze Reihe von Punkten in dem uns bekannten babylonischen Material nichts oder nur entfernt Analoges hat [7]). Dies zeigt eben nur, dass der Mythus in sehr vielen Varianten die Jahrtausende hindurch existiert hat. Zudem muss offen gehalten werden, dass die persische Überlieferung, durch welche der Mythus vielleicht hindurchgegangen ist, einzelne neue Züge angesetzt hat.

Wenn demnach die ganze Anlage und eine Fülle einzelner Punkte in diesen Capiteln mit der babylonischen Urtradition

1) Wie die jüdische Tradition diesen Namen sich zurecht gelegt hat cf p 347 A 3.

2) Im Mandäischen ebenso Brandt Mand Schriften 187 f.

3) cf p 347 A 2. 4) cf oben p 17.

5) Wie im babylonisch-aramäischen nach armenischer Tradition das Weib Om orqaje ‚Mutter der Unterirdischen' cf oben p 18, oder wie im Mandäischen Qin ‚Mutter der Finsternis' heisst Brandt Mand Schr 146. 6) cf p 351 A 3.

7) Ich mache die Assyriologen auf diese Punkte aufmerksam.

übereinstimmen, so haben dennoch die Capitel ihre höchst charakteristische Eigenart.

Der Hauptunterschied ist, dass die uns bekannte babylonische Erzählung in der Urzeit spielt, während die Schilderungen der Ap Joh Offenbarungen über die letzten Dinge sind. Wir haben diese eschatologische Benutzung des Chaosmythus bereits mehrfach constatiert, zuletzt Dan 7 Ap Bar 29 4 IV Esra 6 49—52 Henoch 60 24f [1]).

Solche Übertragung des Urmythus in die letzte Zeit mag den Modernen sonderbar erscheinen; dem Judentum und dem ältesten Christentum ist eine derartige Identificierung der ersten und der letzten Dinge nichts Fremdes.

Wie die alte Welt, der erste Himmel und die erste Erde [2]), am Anfange durch Gottes Wort geschaffen sind, so erwartet man für die letzte Zeit eine neue Schöpfung [3]) בריה חדשה [4]) καινὴ κτίσις [5]), in der ein neuer Himmel und eine neue Erde [6]) entstehen. So wird eine ἀποκατάστασις πάντων, durch die das Alte vergeht und Alles neu wird, der Schöpfung am Anfange gegenübergestellt.

Diese zweite Schöpfung wird ganz nach Analogie der alten gedacht. Wie der alten Welt zB ein Stillschweigen vorausgieng, so heisst es auch von der letzten Zeit: et convertetur saeculum in antiquum silentium diebus VII sicut in prioribus initiis, ita ut nemo derelinquatur [7]).

Wie an der Spitze der alten Menschenwelt eine Person

---

1) cf oben p 314ff 328.

2) Ap Joh 21 1. 3) Henoch 72 1.

4) Weber Altsyn Theol 382.

5) II Kor 5 17 Gal 6 15 = δευτέρα πλάσις Barn 6 13. — Der Ausdruck ‚Neuschöpfung' ist ursprünglich vom Makrokosmus gemeint, dann auf die Menschen der letzten Zeit, schliesslich auf den einzelnen Menschen, in dem auch ‚alles neu' wird, übertragen.

6) Jes 65 17 66 22 Henoch 91 16 cf IV Esra 7 31.

7) IV Esra 7 30 cf Ap Bar 3 7 et saeculum redibit ad silentium pristinum. Dies uranfängliche ‚Schweigen' wird IV Esra 7 30 cf 6 39 auf das Schweigen, bevor eine Menschenstimme erscholl, gedeutet und daher auf sieben Tage — die Tage vor Schöpfung der menschlichen Sprache Gen 2 19 — berechnet. Ursprünglich war es wol die σιγὴ Gottes, die dem λόγος voraufgieng Sap Sal 18 14f Ignat ad Magnes 8 2.

stand, deren Handeln und Leiden das Geschick seiner Nachkommen bestimmte; so wird die neue Menschheit inauguriert durch eine neue Gestalt, deren Bild sie tragen wird [1]). Wie Sünde und Tod des ersten Adam, des alten Menschen [2]) für die frühere Epoche entscheidend waren, so wird es Gerechtigkeit und Leben des neuen Menschen, des zweiten Adam für die zweite sein.

Wie die alte Schlange [3]) die ersten Menschen verführt hat, so wird sie, ehe Christus (wieder-)kommt, die Menschheit noch einmal verführen [4]).

Das Paradies, in dem das älteste Menschenpaar gewohnt hat, wird in der letzten Zeit wieder Wohnsitz der Menschen werden IV Esra (6 1) 7 53 8 52 [5]), dann werden sie am Lebensbaum, von dem sie in der Urzeit nicht gekostet haben, Anteil bekommen Ap Joh 7 7 22 2 14 19 21 2 Henoch 24 f IV Esra 8 52.

Ebenso werden der Auszug aus Ägypten, die erste Erlösung Israels, und die Erscheinung des Messias, die letzte Erlösung, mit einander verglichen. Die Plagen, die der Endzeit vorhergehen, werden nach Analogie der ägyptischen gedacht, und der zweite Erlöser גואל אחרון Christus nach Analogie des ersten הראשון Moses [6]). Ähnlich ist es, wenn das grosse Gericht der

---

1) Dies das Schema der jüdisch-christlichen Adamspeculationen.

2) אדם הקדמוני אדם הראשון (cf Levy Neuhebr Wb sv אדם und קדמוני) *ὁ πρῶτος Ἀδαμ ὁ ἔσχατος Ἀδαμ* I Kor 15 45, *ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ὁ δεύτερος ἄνθρωπος* I Kor 15 47, *ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος ὁ νέος (καινὸς) ἄνθρωπος* Col 3 9f (Eph 4 22ff 2 15). Der ‚neue Mensch' ist ursprünglich eine göttliche Gestalt *ἐξ οὐρανοῦ* I Kor 15 47, dann die Verkörperung eines Ideals geworden.

3) *ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος* Ap Joh 12 9, נחש הקדמוני Weber Altsyn Theol 211, הנחש הראשון Levy sv נחש. 4) *πλανᾶν* Ap Joh 12 9 20 10 etc.

5) Denselben Gedanken stellt Henoch 85—90 dar: die älteste Menschheit wird allegorisch dargestellt als weisse Farren, von denen aber allerlei wilde Tiere, Löwen, Tiger, Hunde, Wölfe etc erzeugt werden; das soll die Depravation der Menschheit darstellen; auch die frommen Israeliten erscheinen nur als weisse Schafe; zum Schlusse aber werden alle Tiere des Feldes wieder verwandelt und werden alle weisse Farren; so kehrt das Ende zum Anfang zurück.

6) Weber Altsyn Theol 344 348 350 355 cf die spätjüdische Tradition bei Eisenmenger II 808 ‚die künftige Erlösung wird wie die erste בראשונה sein'.

Sintflut und das Weltgericht am Ende parallel erscheinen: ‚wie die Tage Noahs, so wird die Erscheinung des Menschensohnes sein' [1]); nur dass die alte Welt durch Wasser zerstört wurde, die gegenwärtige aber für ein Gericht durch Feuer aufbewahrt wird [2]).

Der diesen Einzelheiten zu Grunde liegende allgemeine Satz, dass das Eschatologische dem Urzeitigen gleich sein werde, ist mit begriffsmässiger Klarheit ausgesprochen in einem von Barn 6 13 angeführten Citat aus unbekannter Schrift: *ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα.* Er selber, das *Ἄλφα* und *Ὦ*, der Erste und der Letzte, gestaltet das Letzte so, wie das Erste gewesen war [3]). Will man wissen, wie das Ende sein werde, so muss man fragen, wie der Anfang gewesen sei. Umgekehrt ist man überzeugt, dass alle letzten Dinge von Uranfang an dagewesen sind. Das himmlische Jerusalem, das am jüngsten Tage herniederkommt Ap Joh 21 2, ist mit dem Paradies zusammen geschaffen Ap Bar 4 3; der Kirche der letzten Zeit entspricht eine *ἐκκλησία πρώτη* II Clem 14; Christus, das Ziel aller Dinge, ist zugleich ihr Schöpfer; die Namen derer, die Gott des Endheils würdigen will, sind von Anfang an von Gott ins Lebensbuch geschrieben Ap Joh 13 8 (der numerus der Prädestinierten IV Esra 4 36); alle Güter des kommenden Äons existieren vor Grundlegung der Welt I Pt 1 20 Mt 25 34 Col 1 5 II Tim 1 9f usw usw [4]). So trägt also ein grosser Teil der neutestamentlichen Speculationen — die Christologie, die Prädestinationslehre, die Lehre vom Urstand usw — diese Form der Gleichsetzung des Ersten und des Letzten [5]).

1) Mt 24 37, dort auf das plötzliche Verderben bezogen, das die ahnungslosen Weltkinder überfällt. 2) II Pet 3 6f.

3) Wie dieser Grundsatz entstanden sei, und welchen Grund er eigentlich habe, vermag ich nicht zu sagen. Es ist sehr unwahrscheinlich, dass die Urmythen erst in Israel eschatologisch verwandt seien. Vielmehr dürfen wir mit grosser Sicherheit postulieren, dass diese Übertragung schon in babylonischer Tradition geschehen sei, cf oben p 87 318. In Israel können wir diese eschatologische Verwertung der Mythen von der Zeit des Jesaias ab constatieren cf oben p 87.

4) Der Leser bemerkt, dass hier nur die Form, nicht das religiöse Interesse des ‚Präexistenz'gedankens behandelt wird.

5) Die Zusammenstellung ‚des Ersten und des Letzten' zB auch

In diesen Zusammenhang gehört es, wenn nun auch der uralte Chaosmythus eschatologisch aufgefasst wird. In der Endzeit wird sich wiederholen, was in der Urzeit gewesen ist: der neuen Schöpfung wird ein neues Chaos vorhergehen; die Ungetüme der Urzeit erscheinen auf der Erde zum zweiten Male. Dabei hat man ein Bild des alten Mythus aufgenommen: schon der alte Mythus, der in den Sturmfluten der Gegenwart eine, wenn auch schwächliche Wiederholung des uralten Chaos sah [1]), hatte hie und da davon gesprochen, dass das Ungetüm der Urzeit nur ‚beruhigt', in der Abyssus ‚gefesselt', ‚mit Riegel und Thor verschlossen' sei, und sich der göttlichen Macht zu Zeiten zu entziehen versuche [2]). Dieses Bild setzte man fort: das Chaostier, im Anfange von Gott im tiefen Abgrund gefesselt, wird in der Endzeit loskommen und auf die Oberwelt ‚emporsteigen' [3]), aber dann, wie einst vor der Schöpfung, aufs neue von Gott überwunden werden. Dann aber wird es zu einer definitiven Beseitigung des Chaos kommen; in der neuen Welt soll sich der alte Kampf nicht wiederholen [4]). Das erste Mal ward ‚das Meer' nur überwunden und in die göttliche Ordnung miteingefügt [5]); das zweite Mal ‚ist das Meer nicht mehr da' Ap Joh 21 1 [6]). Das erste Mal ward das Ungetüm in der Abyssus gebunden [7]); das zweite Mal wird es in den Feuersee geworfen Ap Joh 19 20 cf 20 10 14 Dan 7 11, wo seine Existenz aufhört — ‚es gehet ins Verderben' Ap Joh 17 8 [8]).

Henoch 60 11 Or Sib III 819 f 827, hier als die Hauptteile der ‚Offenbarung', des grossen göttlichen Geheimwissens.

1) cf oben p 51 f 91 ff etc.

2) cf oben p 36 39 51 f 61 86 cf 91 ff.

3) Dies der Sinn des Ausdruckes *ἀναβαίνειν* cf p 360.

4) Dem ist parallel: der alte Himmel und die alte Erde waren vergänglich, aber der neue Himmel und die neue Erde bestehen ewig vor Gott Jes 66 22 Hen 72 1 91 16 f. 5) cf oben p 91—95.

6) Der Zusatz ‚aber das Meer ist nicht mehr da' beweist, dass die eschatologische Wendung des Mythus zu einer Zeit geschehen ist, wo man die ursprüngliche Bedeutung des Meeres als des gottfeindlichen Princips noch verstand. 7) cf oben p 86.

8) Die spätere Apokalyptik, in der mancherlei verschiedene Tradition in ein Bild zusammengezogen sind, redet von einem doppelten Angriff der Heiden gegen das Gottesvolk, daher auch von einem doppelten

Schon mit dieser eschatologischen Wendung ist aller Wahrscheinlichkeit nach der Mythus zum Judentum gedrungen [1]). Völlig sicher ist wenigstens dies, dass der Stoff nicht erst, um ihn auf das Weltreich deuten zu können, in die Endzeit übertragen ist; Henoch 60 24f IV Esra 6 49—52 etc liegt jene eschatologische Wendung vor, ohne dass damit eine Allegorese auf das Weltreich verbunden wäre.

Da die Tradition auch im Judentum als eine Offenbarung gilt, so ist es natürlich, dass sie, wo wir sie aufgezeichnet finden, in der Form etwa einer Engelrede Henoch 60 5 9ff oder der Vision eines Propheten auftritt Ap Joh 13 17 [2]).

Das Judentum hat sich diese Tradition angeeignet, indem es sie mit seiner Eschatologie in Beziehung setzte und die Anschauungen des Mythus entweder einfach übernahm, so die Neuschöpfung am Ende der Welt [3]), oder die Grössen des alten Mythus mit solchen, an die es selber glaubte, vertauschte; dabei ist der Gott-Überwinder, ursprünglich Marduk, Christus geworden, seine Braut Jerusalem, das Chaos das Weltreich, dh in der Epoche der Apokalypse Rom [4]).

Wir verweilen bei dem Wichtigsten und dem Modernen am fernsten Liegenden, bei der Gleichung Chaos = Rom. Dieselbe ist so zu stande gekommen. Man hörte von einem schrecklichen

Auftreten des Ungetüms in der Endzeit. So kommt es, wenn man alles zusammenrechnet, zu drei Erscheinungen des ‚Teufels'. Dabei wird das Verhältnis der zweiten zur dritten nach Analogie des Verhältnisses der zweiten zur ersten vorgestellt. Der überwundene Drache wird in der Abyssus ‚verschlossen' 20 2f, kommt aber nach den 1000 Jahren wieder los 20 7, wird dann nochmals überwunden und — dies ist dann endlich das Definitive — in den Feuersee geworfen 20 10.

1) cf p 369 A 3.

2) Die Einkleidung in die Vision ist in cap 17 besser als in cap 13 durchgeführt. Freilich läuft auch cap 17 manches Unschaubare mit unter, der Becher voll Greuel der Hurerei, die Trunkenheit vom Blute der Heiligen.

3) Dies Dogma findet sich zuerst Jes 65 17.

4) Andere Grössen kommen bei der sehr dunkeln Tradition Ap Joh 11 hinzu, die sicher ursprünglich auch vom Chaosdrachen handelte und daher in denselben Mythenkreis wie die Tradition von cap 13 und 17 gehörte.

Wesen, das dem Ende vorausgehen solle. Man war seit langer Zeit gewohnt, dies Wesen auf das jeweilige Weltreich zu deuten. Unter dem Drucke der Griechenherrschaft hatte man Javan darunter verstanden. Jetzt war eine neue Zeit gekommen: Javans Herrschaft war dahingegangen; das grosse Gericht und Israels Weltregiment waren noch immer nicht gekommen; Roms Cäsaren beherrschten die Welt. Da ward die Weissagung aufs neue lebendig. Und die Juden jener Zeit erkennen mit Entsetzen und Freude zugleich: das geweissagte Tier ist Rom, dies Rom mit seiner Weltherrschaft, mit seiner Menschenvergötterung, mit seinem gotteslästerlichen Hochmut, mit seinem Hasse gegen Gottes Volk. Sogar Einzelheiten sind eingetroffen: das abgeschlagene Haupt ist der gemordete erste Kaiser. So gehen Gottes Weissagungen in unsrer Zeit in Erfüllung: das Ungetüm der letzten Tage ist schon vorhanden. — Man hat die Tradition benutzt, um genauere Aufschlüsse über die Zukunft zu erhalten [1]), und die alte Frage: wie lange noch? zu beantworten. Aber mag das Ende nahe sein, es ist noch nicht da. Vieles von dieser Weissagung ist in der Gegenwart noch nicht erfüllt. In dunkeln Worten sprach das Orakel von einer letzten ungeheuren Sünde, in die ein zweites Wesen, dem Tiere ähnlich, aber in seinem Dienste, die ganze Welt durch Lügenkünste verstricken werde. Das Tier soll der Gott der Menschen geworden sein; erst dann kann das Ende kommen. Dieses letzte Geheimnis der Sünde aber ist noch nicht offenbar, erst die leisen Anfänge dazu sind im Werden. So sieht man in die Zukunft: die Erlösung ist vor der Thür; aber vorher steht das Regiment des Bösen auf Erden, unter dem die Gläubigen viele Leiden erdulden müssen: es wird Krieg führen, so sagt die Weissagung, gegen die Heiligen.

Was aber soll man in diesen Zeiten tun? Man glaube nicht, durch eigenes Handeln dem göttlichen Verhängnis entgehen zu können. Das Ungetüm herrscht und unterdrückt, so ist es Gottes Wille, bis seine Zeit um ist. So widersetzt euch nicht, leistet keinen Widerstand! ‚Wer gefangen nimmt, wird selbst gefangen. Wer mit dem Schwerte tötet, fällt selbst durchs Schwert. Darin besteht die Geduld und der Glaube der Heiligen'

1) cf die Berechnungen der Zahl dreieinhalb p 266—270 und die der Köpfe oder Hörner des Tieres p 342—344.

13 10. So hat das Judentum — und nach ihm das Urchristentum — Kraft der Hoffnung und der Ergebung aus dieser Offenbarung gesogen.

Das Judentum hat diese Tradition vom Tiere des Meeres als ein unendlich tiefes Geheimnis betrachtet Hen 60 10 IV Esra 6 52 [1]); und auch jene Deutung auf Rom nur leise von Mund zu Ohr geraunt. Cap 17 gilt sie als ‚Geheimnis' 17 5. eine ‚Weisheit' für den ‚Kundigen' 17 9; auch die hinzugefügte Erklärung giebt sie nicht mit dürren Worten an, sondern weist nur mehr oder weniger deutlich darauf hin. Noch dunkler redet cap 13 davon; kein Wort der Erklärung, aber ein Hinweis, dass hier Tiefen verborgen sind: wer Ohren hat, höre! 9 [2]) dh Leser, merke auf, dies bedeutet etwas. Man braucht, um diese eigentümliche mystagogische Haltung zu verstehen, nicht auf die Furcht vor Rom, die deutlichere Sprache verbot [3]), hinzuweisen; das ist die Art, mit der man von solchen Dingen redet; so hat man schon vom wiederkehrenden Leviathan gesprochen Hen 60 10, cf oben p 315—317.

Aus dieser Stimmung erklärt sich, dass das Judentum, das ja nur einen Teil des ganzen Stoffes sich zu deuten vermochte,

---

1) cf oben p 315—317 und 335.

2) Das Wort ‚Ohren' steht hier mit Beziehung, es sind ‚hörende, Ohren (Mt 13 15f), die dergleichen ‚aufnehmen' (Mt 11 14) können (der Ausdruck οὖς ist also parallel νοῦς Ap Joh 17 9 oder σοφία 13 18 17 9); und der Satz ‚wer Ohren hat, höre' ist also dem anderen ‚der Leser denke nach' Mc 13 14 verwandt; er steht, wenn ein geheimes Wissen mitgeteilt wird, auf das man den Zuhörer aufmerksam machen möchte, ohne es ihm indess expressis verbis erklären zu wollen. Dies ist auch der Gebrauch des Wortes in den Evangelien Mt 11 15, häufig nach Gleichnissen, weil diese als Allegorie gedeutet und als Geheimwissen aufgefasst wurden Mt 13 9 cf 15f 43 Mc 7 16 etc cf Jülicher Gleichnisreden Jesu 121 ff. Schliesslich ist das Wort in abgeblasstem Sinne gebraucht Ap Joh 2 11 17. Das Wort ist seiner Natur nach in apokalyptischer Literatur zu Hause: es ist daher nicht notwendig, dasselbe, weil es auch in den Evangelien vorkommt, für christlichen Ursprungs zu halten und daher aus cap 13 zu entfernen Vischer 64 Spitta 140 f. Man nimmt, wenn man die Verse 13 9f streicht, dem Capitel das Herz, den usus practicus cf Erbes 23.

3) Völter Entstehung [2] 76. Erbes 32 f etc.

auch das Unverstandene mit überliefert hat cf oben p 265 335. Freilich nur einen Teil. Vergleicht man unsere Capitel 13 und 17 mit dem babylonischen Mythus selbst, so sieht man, dass in jenen Capiteln nur geringe Bruchstücke des Ursprünglichen erhalten sind. Vor allem ist die Herkunft dieser Tradition aus der alten Chaoserzählung sehr stark verdunkelt. Man hat schon in alter Zeit nicht anders wie in der Gegenwart die Capitel lesen können, ohne die Entstehung dieser Tradition auch nur zu ahnen. Hätte aber jemand im Judentume und Urchristentume diesen ursprünglichen Sinn gekannt, so würde er die ‚Weisheit', dass Rom, das Ungetüm der Endzeit, zugleich auch das Ungetüm der Urzeit gewesen sei, als ein unaussprechlich tiefes Geheimnis betrachtet haben.

Unmöglich indess ist das nicht; denn noch in sehr viel späterer Zeit ist die Gleichsetzung Chaos = Rom bekannt gewesen. Bereschith rabba c 2 4d wird zur Stelle ‚Finsternis war auf der T^{e}hom' bemerkt: ‚das bedeutet das frevelhafte Reich (Rom), das ebenso unerforschlich (grenzenlos?) ist wie der Abgrund זו מלכות הרשעה שאין לה חקר כמו התהום [1]).

Hiernach ist das μυστήριον des Tieres in cap 17 zu enträtseln. Als der Seher das Ungetüm sieht, verwundert er sich sehr; der Engel aber erklärt ihm das grosse Geheimnis: ‚das Tier, das du sahst, war und ist nicht und soll aufsteigen aus der Abyssus und ins Verderben gehen'. Anstatt den Namen des Tiers zu nennen, giebt der Engel in unbestimmten Worten

---

1) aus Levy Neuhebr Wb sv תהום. Hier ist also die Gleichung תהום = Rom noch bekannt; ihr ursprünglicher Grund, dass das Endungeheuer zugleich auch das des Anfangs sei, ist vergessen, und ein anderer Grund zur Erklärung der merkwürdigen Gleichung nachträglich erfunden. — Eisenmenger II 678f citiert aus Sanhedrin fol 97b: ‚nach 4291 Jahren von der Erschaffung der Welt werden die Kriege der Drachen תנינים und die Kriege des Gogs und Magogs aufhören, und in der (dann noch) übrigen Zeit werden die Tage des Messias sein'. Nach der Auslegung Abarbenels sind die ‚Drachen' die Könige der Erde, die mit einander und gegen Israel kämpfen. — So lange haben solche Traditionen fortgedauert!

die Geschichte desselben. Das ist die Lösung eines Rätsels durch ein neues Rätsel. Der Grund einer so merkwürdigen Erscheinung liegt auf der Hand: nur dem Wissenden sollen die Worte deutlich sein; wer ein Wesen kennt, auf das diese Geschichte passt, soll wissen, dass das Tier dies Wesen ist. Wer aber in diese Dinge nicht eingeweiht ist, wird auch aus der mitgeteilten Geschichte die Deutung nicht entnehmen können.

Unsere Erklärung hat auszugehn von dem einzigen concreten unter diesen Worten ‚und soll aufsteigen aus der Abyssus'. Das Wort ist das charakteristische Prädicat des Chaoswesens Ap Joh 11 7 cf Dan 7 3 Ap Joh 13 1 Ap Bar 29 4. Dass das Tier von cap 17 das Chaosungetüm ist, wird sicher, wenn die Geschichte des Tiers als Geschichte des Chaoswesens begriffen werden kann. Das Tier war — vor der Schöpfung; in der Gegenwart ist es nicht mehr — der Schöpfergott hat es in den Tiefen der Abyssus gebunden; aber es soll aufsteigen aus dem Abgrunde — die letzte Zeit sieht zur Verwunderung aller Menschen das längst nicht mehr Geschaute wieder auf Erden erscheinen; dann aber geht es ins Verderben — bei seinem zweiten Erscheinen wird es definitiv vernichtet.

Die Probe ist also gelungen; dass das Weltreich die neue Erscheinung des alten Chaos sei, das ist das grosse schauerliche Geheimnis, über das der Seher sich nicht genug verwundern kann, und das er nur in ganz dunkeln Worten anzudeuten wagt. Demnach hat der Verfasser[1]) von cap 17 von jenem ursprünglichen Sinn der Tradition noch gewusst und dem Kenner erkennbar in die Vision hineingeheimnisst.

Hiernach können wir uns auch an das Zahlenrätsel Ap Joh 13 18 wagen. Ebenso wie der Verfasser von cap 17 hat auch der von cap 13 eine Erklärung (σοφία)[2]) hinzugefügt; und ähnlich wie in cap 17 in dunkeln Worten der Schleier halb

1) Sicher ist das nur für den ersten Verfasser des Capitels; ob die Späteren das Geheimnis durchschaut haben, entzieht sich unserer Kenntnis.

2) Zu diesem Ausdruck cf Daniel 9 22. ‚Weisheit' ist ein term techn im apokalyptischen Geheimwissen zB IVEsra 14 47 Henoch 37 1 3 4 I Kor 2 7.

gelüftet wird, wird auch in cap 13 nicht der Name des Tieres, sondern nur seine ‚Zahl' mitgeteilt. Auch diese Zahl redet nur zu den Kundigen; wer das Tier schon kennt, mag sie nachrechnen und sich davon überzeugen, dass er im Besitze der ‚Weisheit' sei; wer es aber nicht kennt, der kann aus der Zahl allein so gut wie nichts über das Tier entnehmen.

Ehe man eine Lösung des aufgegebenen Rätsels unternimmt, hat man festzustellen, nach welcher Richtung man suchen müsse; sonst möchte ein neckischer Zufall dem Forscher ein beliebiges Wort, das im Zusammenhange der Vision auch wol einen Sinn giebt, und dessen Zahl zufällig auch 666 ist, in die Hand spielen.

Es ist die Zahl ‚des Namens' des Tieres; wir erwarten also nicht irgend eine Bezeichnung, die allenfalls auf das Tier passt, sondern einen terminus technicus. Dies liegt auch in der Natur der Sache: das Wort ist aus der Zahl nur dann zu raten, wenn der Kreis der möglichen Worte ein sehr beschränkter ist. Wer die Sache kennt, muss auch das Wort kennen [1]).

‚Der Name' soll eine Bezeichnung der Weltmacht sein; ist also sicherlich kein Personenname. Man wende dagegen nicht ein, dass nach Vers 18 die Zahl ein *ἀριθμὸς ἀνθρώπου* sein soll. Dies Wort bedeutet nicht Personenname, was vielmehr *ἀνθρώπου ἑνός* oder *τινός* heissen müsste, sondern ist im Sinne von ‚gewöhnlicher Zahl' zu nehmen [2]).

Für den Inhalt des Namens hat man einen Anhalt in der Parallele 17 8, wo das ‚Geheimnis' des Tieres ist, dass es das alte Chaos ist, das wiederum aus dem Abgrund emporsteigt.

In welcher Sprache haben wir den Namen zu erwarten? [3]) Die Überlieferung ist jüdischer Herkunft; daher ist die Tradition

---

1) Auch die Orthographie des Wortes muss die gewöhnliche sein; dem Wissenden soll die Lösung nicht erschwert, sondern möglichst erleichtert werden.

2) cf p 358 A 2. Darnach wird der אדם מספר von einer andern Art zu rechnen unterschieden; wir wissen nicht recht, welche von welcher. Diese Übersetzung von *ἀριθμὸς ἀνθρώπου* bei Bleek 291 Ewald 260 Holtzmann Comm² 344 Düsterdieck⁴ 447 etc.

3) Hierüber mannigfache Verhandlungen.

über die Namenszahl, wenn alt, hebräisch zu denken [1]). Es kommt hinzu, dass in cap 13 eine Reihe sehr stark hebraisierender Stellen vorkommen; auch das Wort ἀριθμὸς ἀνθρώπου ist im Griechischen kaum zu verstehen [2]). Zahn [3]) neigt zu der Annahme, dass solche Zahlenberechnung griechischen Ursprungs und erst in späterer Zeit zu den Rabbinen gedrungen [4]) sei; das Erstere mag dahingestellt bleiben; das Letztere aus unseren sehr spät und spärlich fliessenden Quellen zu folgern, ist einigermassen bedenklich; zudem finden sich schon im AT Buchstabenspielereien [5]) und höchst wahrscheinlich auch Anwendungen der Kunst ‚Gematria' [6]).

Den aufgestellten Forderungen entspricht der Name תהום קדמוניה, das Chaos der Urzeit.

תהום ist terminus technicus des Chaos [7]); es entspricht dem griechischen, in diesem Zusammenhange regelmässig auftretenden ἄβυσσος Ap Joh 11 7 und besonders 17 8. Es ist das Wort, das man zunächst erwartet.

Das Beiwort קדמוני ist das ständige Attribut der Grössen der Urzeit, die in der letzten Zeit entweder selbst wieder auftreten oder wenigstens ein Gegenstück haben; so אדם הקדמוני ὁ πρῶτος ἄνθρωπος, נחש הקדמוני ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, antiquum silentium pristinum silentium, ἡ πρώτη ἐκκλησία, ὁ πρῶτος οὐρανὸς καὶ ἡ πρώτη γῆ, הגאולה הראשונה גאל הראשון [8]). Das Attribut

1) Zum eigentlichen Grundstock der Tradition gehört die Zahl der Natur der Sache nach nicht, was überdies die Stellung der Notiz an dem Schluss des ganzen Capitels, nicht hinter der Schilderung des ersten Tieres beweist.

2) cf oben p 358 A 2. Auch wenn das Capitel ursprünglich griechisch geschrieben sein sollte, so war doch den Juden die heilige Sprache, das Hebräische, für solche Zahlenberechnungen näher liegend als das profane Griechisch. 3) Zeitschr für kirchl Wisssch ft 1885 p 564 ff.

4) Ewalds Vermutung 261 f, die Gematria stamme aus dem alten Babylonien, hat sich inzwischen als unrichtig erwiesen; die alten Babylonier haben keine Buchstaben, sondern eine Silbenschrift. In jüngerer Zeit freilich hat man in Babylonien aramäisch gesprochen nnd geschrieben.

5) so die אתבש-Sprache und die alphabetischen Gedichte.

6) Gen 14 14 die dreihundertundachtzehn Knechte Arahams; dreihundertundachtzehn = אליעזר, so schon Bereschith rabba c 43 f.

7) cf p 360 f. 8) cf p 367 ff.

steht also nicht müssig, sondern soll ausdrücklich bezeichnen, dass das Ungetüm, das in der Zeit unmittelbar vor dem Ende erscheint, dasselbe sei, das einst in der Urzeit schon einmal dagewesen ist [1]).

Die Zahl der Buchstaben תהום קדמוניה ist 666 [2]).

Die Probe, die der Verfasser selbst dem Leser ermöglicht hat, ist also gelungen. An dieser Berechnung sollte man erkennen, ob man die richtige Deutung wisse. Wir haben demnach hier, wofern das noch nötig ist, eine letzte Bestätigung für die vorgetragene Auffassung.

Uns ist die Lösung der in cap 13 und 17 aufgegebenen Rätsel nur deshalb möglich gewesen, weil wir in den andern Überlieferungen einen sicheren Anhalt besassen. Die ältesten Leser aber, die nicht über religionsgeschichtliches Wissen verfügten, konnten diese Dinge nur verstehen, wenn sie ihnen schon anderswoher bekannt waren. So sieht man noch einmal am Schlusse dieser Untersuchung, dass es jüdische Kreise gegeben hat, in denen unser Stoff mündliche Überlieferung, genauer Geheimtradition gewesen ist. Man ist ängstlich bemüht gewesen,

1) Grammatisch ist zu bemerken: תהום fem; weil ursprünglich Eigenname, ohne Artikel; auch קדמוניה ohne Artikel wie sonst תהום רבה Gen 7 11 Ψ 36 7 etc. — Natürlich hat der Verfasser sich auch über die drei Sechsen ‚gewundert'. — Über die Orthographie mit oder ohne ו schwankt die alttestamentliche Überlieferung (sechsmal plene, viermal defectiv); Levy Neuhebr Wb hat nur die scriptio plena.

2) ת 400 ה 5 ו 6 ם 40 = 451. ק 100 ד 4 מ 40 י 6 נ 50 י 10 ה 5 = 215, Sa = 666. 666 ist die durch Irenaeus und die Codices besser beglaubigte Lesart. Die andere, 616, hat natürlich eine andere Lösung im Auge. Man änderte die Zahl, weil man mit 666 nichts anzufangen wusste und dagegen durch die Zahl 616 einen passenden Namen zu gewinnen glaubte (nach Zahn Zeitschr für kirchl Wissschft 1885 p 569). Dieser Name ist *Γάιος Καῖσαρ* (nach Zahn 571). — Diese Lösung ist freilich ungenau; sie identificiert Kaiser und Tier; indess solche Exaktheit, wie wir sie bei dem ursprünglichen Schriftsteller suchen, dürfen wir natürlich nicht von einem Späteren verlangen, der froh war, wenn er ein von 666 sich nicht allzuweit entfernendes und dem Sinne nach auch nur einigermassen passendes Wort gefunden hatte. Diese Lesart scheint doch aus der Zeit des Caligula zu stammen; damals hat also unser Capitel schon in griechischer Sprache bestanden. Von weiteren Eingriffen des Caliguladeuters in den Text findet sich keine Spur.

auch wenn man diese Dinge aufschrieb, das Geheimnis zu hüten. Als die Kreise ausgestorben sind, ist ‚die Weisheit' mit ihnen zu Grabe getragen [1]).

5. Die Tradition von Ap Joh 12 ist babylonischen Ursprungs.

Kehren wir nunmehr zu dem eigentlichen Thema unserer Untersuchung, zu Ap Joh 12, zurück. Wir hatten bereits gefunden, dass dieses Capitel eine ausserjüdische Tradition mythologischer Art enthält [2]). Nunmehr können wir bestimmt sagen, aus welcher Mythologie es stammt. — An einer Reihe von Spuren ist der Einfluss babylonischer Religion auf die Apokalyptik, auch auf die Ap Joh festgestellt worden, zuletzt in den cap 13 und 17. Die Tradition dieser Capitel aber — so haben wir gesehen [3]) — ist der von cap 12 nahe verwandt. So schliessen wir, dass auch die Tradition von Ap Joh 12 babylonischen Ursprungs sei.

Ein zweiter Beweis für dieselbe Behauptung ist aus einem Vergleich des cap 12 mit Dan 7 zu bringen.

---

1) Irenaeus kennt die Lösung des Zahlenrätsels nicht; er weiss nur von Ratereien auf *Λατεῖνος* oder *Τειτάν*. Dies constatiert Zahn Zeitschr für kirchl Wisschft 1885 p 575 ausdrücklich, freilich um daraus zu folgern, der Apokalyptiker selber habe die Lösung nicht gekannt, weil der Geist sie ihm nicht mitgeteilt habe p 576. Anderen Forschern wird als der richtige Schluss erscheinen, dass zur Zeit des Irenaeus die Tradition über 666 bereits verloren war. Jedenfalls darf in der Frage, ob das Rätselwort griechisch oder hebräisch sei, die Autorität des Irenaeus und seiner Überlieferung von Johannes nicht in die Wagschale geworfen werden (gegen Zahn 562); denn wenn er keine Tradition über das Wort selber hatte, so besass er auch sicherlich keine über die Sprache dieses Wortes. Man beachte übrigens, dass Irenaeus V 30 1 sich für griechische Rechnung ausdrücklich auf die Tradition jener Männer berufen hat, welche den Johannes von Angesicht zu Angesicht gesehen hätten; es ist das nicht unwichtig zur Beleuchtung dieser ‚Tradition'.

2) cf oben p 276.

3) cf oben p 337.

Beide Capitel haben folgende parallele Züge:

Die Tiere steigen aus ‚dem grossen Meere' Dan 7 2, der Drache gehört zur Abyssus.

Das vierte Tier hat zehn Hörner wie der Drache; die vier Tiere haben zusammen sieben Häupter, das ist die Zahl der Häupter des Drachen.

Die Tiere üben auf Erden ein Gott und Menschen feindliches Regiment aus; ebenso der Drache.

Das vierte Tier führte Krieg gegen die Heiligen, der Drache gegen die Brüder des Christus, die Gottes Gebote halten.

Die festgesetzte Zeit ihrer Herrschaft ist zwei Zeiten, eine Zeit und eine halbe Zeit [1]).

An stelle der Tiere erhält schliesslich das Regiment des Menschen Sohn, der auf den Wolken des Himmels erscheint; der Drache wird gestürzt von dem Sohne des ‚Weibes', der vom Himmel herabkommt.

Ferner ist parallel, dass Dan 8 10 das kleine Horn Sterne vom Himmel herabwirft, was Ap Joh 12 der Drache mit seinem Schwanze tut [2]).

Die Tiere sind vom Judentum auf die Weltreiche gedeutet; dieselbe Deutung hat neben einer andern auch der Drache erfahren [3]). Der Menschensohn stellt nach Dan 7 27 das Volk der Heiligen dar, das nach den Weltreichen zur Herrschaft kommt; durch den Sohn des Weibes werden seine Brüder vom Regimente des Drachen erlöst.

Anderseits hat Ap Joh 12 so viele charakteristische Momente vor Daniel voraus, dass es keineswegs als eine Nachahmung von Dan 7 begriffen werden kann [4]). So folgt, dass auch Ap Joh 12 und Dan 7 der Tradition nach nahe verwandt sind. Da nun für Dan 7 die babylonische Herkunft bereits bewiesen ist [5]), so ist dasselbe auch für Ap Joh 12 zu behaupten.

---

1) cf oben p 266—270. 2) cf oben p 243 271.

3) cf oben p 277.

4) Dies ist für die dreiundeinhalb Zeiten und das Herabwerfen der Sterne bereits p 270f gezeigt worden.

5) cf oben p 328.

Eine dritte Reihe von Beweisen ergiebt sich, wenn wir cap 12 mit dem babylonischen Mythus und seinen Absenkern im AT und in dem spätorientalischen Überlieferungen vergleichen. Wir legen dabei natürlich die älteste Gestalt des Mythus zu Grunde, auf die wir von cap 12 her zurückschliessen konnten [1]).

Der Drache ist — so haben wir gesehen [2]) — ursprünglich das Ungeheuer der finsteren Wassertiefe gewesen, dem Lichte und der Erde feind. Damit sind die charakteristischen Eigenschaften der babylonischen Tiâmat genannt. Zudem fällt 20 3 ausdrücklich das Wort ἄβυσσος, woselbst das Tier seinen eigentlichen Sitz hat [3]); ἄβυσσος = תהום = Tiâmat. Dies Wesen führt den Namen δράκων, hebräisch תנין; das ist ein Name des Chaosungetüms in der hebräischen Tradition [4]). Eine siebenköpfige im Grunde mit Tiâmat identische Schlange kennt auch die babylonische Tradition [5]). Der Drache hat einen furchtbaren Schweif, mit dem er schlagen kann [6]); in der persischen Tradition [7]) hat das Ungetüm einen Krokodilschwanz, in der manichäischen einen Fischschwanz.

Dieser Drache hat von der Abyssus aus sich eine Herrschaft auch auf der Erde angemasst [8]); er liegt mit den Mächten des Himmels im Streite; denen es indess nicht glückt, ihren Feind zu besiegen [9]), bis der junge Held ersteht, der das Ungetüm überwindet und Himmel und Erde befreit. Das sind die Grundzüge auch des babylonischen Chaosmythus: Tiâmat ‚empört' sich gegen die ‚oberen Götter'; Anu und Ea können sie

1) cf die Ausführungen p 257—263.

2) cf oben p 258 f. 3) cf oben p 258.

4) δράκων Ψ' Sal 2 29, Add Esth 1 5, ‚Drache' zu Babel, תנין Jes 51 9 Job 7 12 etc cf oben p 82; ὁ δράκων ὁ μέγας Ap Joh 12 9 cf 3 = התנין הגדול Ez 29 3. 12 15 heisst das Ungetüm ὁ ὄφις cf 12 9 ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος = hebr הנחש Am 9 3 Job 26 13 Jes 27 1.

5) cf p 361 A 2; über die Hörner p 361 A 4.

6) In der bekanntesten babylonischen Abbildung hat Tiâmat einen, ungefährlichen, Vogelschwanz, auf einer anderen anstatt des Schwanzes eine Art Unterarm mit Hand cf Riehm HW 1262. Beachte übrigens die besondere Hervorhebung des ‚Schwanzes' in der ‚Variante' zum babylonischen Schöpfungsepos. 7) cf die Abbildung Riehms HW 1171.

8) cf oben p 258. 9) cf oben p 257 f.

nicht besiegen; aber Marduk, Eas Sohn, wird ‚Rächer der Götter' [1]). Diese Grundzüge sind in der hebräischen Überlieferung, wenn auch verdunkelt, festgehalten [2]); ganz deutlich sind sie in den spätorientalischen Recensionen [3]).

Dabei ist charakteristisch, dass der Gott-Überwinder ein relativ junger Gott ist; in cap 12 wird das deutlich vorausgesetzt: die Mächte des Himmels und der Tiefe sind schon vorhanden und im Kampfe begriffen, als er erst geboren wird; ja selbst unter seinen ‚Brüdern' ist er der Jüngste [4]); diesem Jüngsten gelingt, was den Älteren unmöglich war. Denselben Zug hat die babylonische Erzählung: Marduk, obwol ein spätgeborener Gott, wird doch durch seinen Tiâmatsieg der König unter ‚den Göttern, seinen Vätern'. Dasselbe haben auch die mandäischen Überlieferungen festgehalten [5]).

Ferner ist charakteristisch, dass das Chaosungetüm zum Kampfe sich ‚Helfer' herbeiholt; im Babylonischen die elf Ungeheuer der Tiâmat [6]), im AT ‚die Helfer Rahabs' [7]), Ap Joh 16 14 die Könige der ganzen Welt [8]).

Zuletzt wird der Drache gefesselt und in die ἄβυσσος geworfen, die über ihm verschlossen und versiegelt wird 20 3 *καὶ ἔβαλεν αὐτὸν εἰς τὴν ἄβυσσον καὶ ἔκλεισε καὶ ἐσφράγισεν ἐπάνω αὐτοῦ*. Fast mit denselben Worten wird Or Man 3 die Fesselung des Meeres vor der Schöpfung beschrieben: *ὁ πεδήσας τὴν θάλασσαν ....., ὁ κλείσας τὴν ἄβυσσον καὶ σφραγισάμενος αὐτὴν τῷ φοβερῷ καὶ ἐνδόξῳ ὀνόματί σου*. Allein auf dieses überraschende Zusammentreffen hin würde man den Schluss, dass der Drache das Wesen des Urmeers sei, bauen dürfen. Übrigens wird auch sonst, in den alttestamentlichen [9])

---

1) cf oben p 22. 2) cf oben p 84.

3) so bei Mânî cf Flügel 86 ff und den Mandäern cf Brandt Mand Schr 128 ff 138 ff 178 181 f.

4) Sie existieren schon vor seiner Geburt 12 17.

5) Hibil-Ziwâ, Sohn des Mandâ d'Hajjê, wird von seinen ‚Vätern' zur Bezwingung der Mächte der Tiefe ausgesandt Brandt Mand Schr 137 ff.

6) cf oben p 22. 7) cf oben p 82 f.

8) Dass dabei Frösche aus dem Maule des Drachen hervorgehen, hat bei Hermas Vis IV eine Parallele.

9) cf oben p 86 von Rahab, Leviathan etc; vom Meere cf oben 92 ff.

und den mandäischen Recensionen [1]) vielfach von der Fesselung der Mächte der Tiefe gesprochen.

Diese Deutung des Drachen als des Urdrachen wird ausdrücklich ausgesprochen in der 9 hinzugefügten Erklärung *ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος*. Zwar ist wegen der — freilich nicht unmittelbar daneben stehenden — Fortsetzung *ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλην* zu vermuten [2]), dass derjenige, der diese Erklärung hinzugefügt hat, diesen Namen von der Paradiesesschlange verstanden habe. So wird auch התנין הקדמוני in der rabbinischen Überlieferung gedeutet [3]). Indess ist zwischen dem Drachen von Ap Joh 12, diesem schrecklichen Ungetüm, das mit seinem Schweife die Sterne herunterwirft, und der listig verführenden Paradiesesschlange ein solcher Unterschied, dass man vermuten darf, der Beiname des Drachen: Schlange der Urzeit, habe ihn ursprünglich als Chaosschlange bezeichnen sollen, und sei erst nachträglich, als man den Namen nicht mehr recht verstand, auf die Paradiesesschlange gedeutet.

Demnach stimmt Ap Joh 12 mit der babylonisch-israelitischen Chaostradition in dem allgemeinen Rahmen der Erzählung, in einer Reihe der handelnden Personen und besonders in dem Schlusse des Berichts, der Überwindung des Drachen durch den jungen Helden, überein; so haben wir durch diese Vergleichung einen neuen Beweis dafür gewonnen, dass Ap Joh 12 aus babylonischer Tradition herkommt.

Nun enthält Ap Joh eine Fülle von Zügen, die weder in dem uns bekannten babylonischen Mythus noch in den von uns aufgezeigten abgeleiteten Recensionen auftreten. Es handelt sich dabei nicht um nebensächliche Dinge; vielmehr gehört dazu das Centrum von Ap Joh 12, die Geschichte von der Geburt des Drachenbesiegers. Daher ist auch die ganze Anlage von cap 12 von allen bisher besprochenen, ausführlicheren Traditionen charakteristisch verschieden [4]). Während in diesen der

1) Brandt Mand Schr 131 153 154 155 161 162 172 182 f.

2) cf oben p 368. 3) cf Levy s v נחש.

4) Man vergleiche die babylonische Recension, ferner Dan 7 und Ap Joh 13 17.

Gott-Überwinder erst im zweiten Teile der Erzählung auftritt, um die Dinge zur Entscheidung zu bringen, ist er Ap Joh 12 von Anfang an die Person, um die sich alles dreht. Während dort das Thema des Mythus die Entstehung der Welt aus dem Chaos war, ist hier das Thema der Gott-Überwinder, seine Geburt und sein Drachenkampf. Demnach würde der Stoff von von Ap Joh 12, wenn man ihn sich als babylonischen Mythus vorstellt, kaum als eine neue Recension der uns bekannten Tradition, sondern vielmehr als ein zum Cyclus der babylonischen Schöpfungserzählung zugehöriger Mythus betrachtet werden müssen [1]).

Aber auch dieses Charakteristische des Capitels ist in der ganzen Traditionskette, die wir aufgezeigt haben, nicht völlig isoliert; in den alt- und neutestamentlichen Recensionen des Mythus finden sich einzelne Anklänge, die grade die Ereignisse um die Geburt des Gottes betreffen.

Das Herabwerfen der Sterne haben wir auch Dan 8_{10} [2]), dort in einer jüngeren Umdeutung, constatiert.

Dass ein Kampf der Himmlischen gegen das Ungetüm vor dem Christussiege stattgefunden hat, erzählt 12_{7-9}. Aber auch 13_3 11_7 reden von solchem Kampfe.

Bei der so originellen Erzählung von der Flucht des Weibes wird ein Nebeneinander von Wüste und Meer für die Zeit vor der Weltschöpfung vorausgesetzt, das auch sonst bezeugt ist [3]).

Besonders beachtenswert ist, dass die mit dem Zusammenhange unserer Erzählung eng verflochtene Zahl dreiundeinhalb der jüdischen Tradition ganz geläufig ist [4]).

So folgt, dass auch das in cap 12 Originelle nicht anders zu beurteilen ist, als das, was dies Capitel mit den anderen Recensionen des Mythus gemein hat. Ap Joh 12 ist demnach ursprünglich ein babylonischer Mythus.

Dabei ist freilich die Möglichkeit, auf die wir auch für andere analoge Traditionen schon mehrere Male [5]) hingewiesen haben,

---

1) Dasselbe Urteil gilt für die dunkle Tradition von Ap Joh 11.
2) cf oben p 243 271. 3) cf oben p 83.
4) cf oben p 268 A 1. 5) cf oben p 293 A 3, 302 A 1, 311. In älterer Zeit war Ägyptisches eingeflossen cf oben p 90.

dass Elemente aus anderer Mythologie miteingeflossen sind, auch hier nicht auszuschliessen. Beachtet man den Charakter der Tradition von Ap Joh 12 und erwägt, dass das palästinensische Judentum der späteren Zeit wol nach Osten, aber viel weniger nach Westen hin religiösen Einflüssen offen gestanden hat[1]), so wird man zunächst persische Mythologie dabei in Frage ziehen müssen; in diesem Falle würde das Zusammenwachsen des Babylonischen und Persischen — nach dem Muster der Esthergeschichte — wol in Babylonien geschehen sein[2]). Die Beantwortung dieser Frage liegt dem Bibelforscher ferne. Doch kann aus dem mir zu Gebote stehenden Materiale behauptet werden: der babylonische Schöpfungsmythus hat sicherlich so viele Recensionen und Episoden besessen, von denen wir wenig genug wissen, dass das Fehlen der Geburtsgeschichte in der uns bekannten babylonischen Überlieferung nichts gegen den Ursprung derselben aus Babylonien erweist. Eine Notwendigkeit, auf gemischte Tradition zu erkennen, liegt in unserm Capitel, das einen guten, geschlossenen Zusammenhang zeigt[3]), nicht vor.

Wie haben wir uns nun den Stoff von Ap Joh 12 als babylonischen Mythus vorzustellen? Wir können bei der Beantwortung dieser Frage der Natur der Sache nach vielfach nur Vermutungen und Fragen aufstellen; doch, hoffe ich, wird der Assyriologe diese Handreichung des Theologen nicht verschmähen[4]).

Zunächst die handelnden Personen.

Der Drache ist in der babylonischen Tradition Tiâmat; man darf postulieren, dass sie auch in dieser Tradition rot war. Was bedeutet diese Farbe?

Der junge Gott, der den Kampf der Götter zur Entscheidung bringt, ist Marduk.

---

2) cf oben p 285. 2) cf oben p 311.

3) cf oben p 257 275.

4) Diese Ausführung setzt die oben 257—270 gegebenen ‚Reconstructionen' voraus.

Sein Vater heisst im Babylonischen Ea. Hier wird er nicht genannt; bei der Geburt war er nicht zugegen. Warum schützte er Mutter und Kind nicht? Vielleicht war er nicht — in modernem Sinne — der Gemahl des ‚Weibes'.

Die Mutter wird als Himmelsgöttin beschrieben; die Einzelzüge: ihr Kleid die Sonne, ihr Fussschemel der Mond, ein Kranz von den zwölf Sternen des Tierkreises auf ihrem Haupte, scheinen einem Cultusbilde entnommen zu sein [1]). Der Name der Mutter Marduks ist Damkina [2]). Hier heisst sie das ‚Weib'. Dieser Name scheint nicht erst im Judentume gebildet zu sein, das mit ihm nichts anzufangen weiss [3]); er weist auf eine Umdeutung hin, die der Mythus schon in vorjüdischer Zeit erfahren hat [4]). Was sind das für Speculationen?

Neben Vater und Mutter Marduks existieren eine Reihe himmlischer Wesen, die Götter der Oberwelt. Unter ihnen ist — wenn das nicht jüdischer Zusatz ist — ein Höchster, Thronender [5]). Ausserdem wird noch speciell von ‚dem grossen Adler' gesprochen; ist er das Sternbild ‚des Adlers', der am ‚Mittelhimmel' 8 13 mit weit ausgebreiteten Flügeln 12 14 schwebt? Warum ist grade der Adler bei Marduks Geburt hülfreich [6]) Ist er vielleicht das Tier des Marduk? [7])

---

1) [cf zB die nicht identische, aber ähnliche Darstellung auf einem gravierten Metallplättchen des Berliner Museums (cf Mittheilungen aus den orientalischen Sammlungen der kgl Museen zu Berlin Heft XI 43), wo eine Gottheit (Ištar?) in die Sonne gekleidet erscheint, über ihr der Mond und sieben Sterne. — Ähnliche Darstellungen auch sonst oft auf den babylonischen Siegelcylindern, cf zB Collection de Clercq I Nr 308 326(ter) 327 332; eine Darstellung mit dem Mond unter den Füssen der Gottheit zB ibidem II Nr 41.] Z — Die zwölf Sterne des Tierkreises bilden am Himmel einen ‚Kreis' und werden daher ihrer Natur nach als ‚Kranz' abgebildet.

2) nach Damascius Δαύχη cf p 17.

3) [Der Name Damkina bedeutet ‚Weib der Erde'.] Z

4) Nur im Vorübergehen weise ich auf die weiteren Gleichungen Marduk = Menschensohn, Šarpânitu = Braut hin; es käme darauf an, die weiteren Parallelen zusammenzustellen und ihre Geschichte zu deuten.

5) cf den Gott Anšar des babylonischen Epos.

6) ein ähnliches Motiv in der Etana-Legende.

7) wie in der griechischen Mythologie das des Zeus.

Tiâmat hat in ihren Kämpfen Diener und Bundesgenossen; ihre Diener 12₇ sind übermenschliche Wesen (ἄγγελοι); als ihre Bundesgenossen nennt 16₁₄ ‚die Könige der gesammten Welt', wonach diese also Menschen sind; doch das mag jüdische Umdeutung sein [1]). Dazu hat Tiâmat froschgestaltige Wesen zu Boten [2]).

Ausser diesen Wesen der Höhe und Tiefe giebt es noch die ‚Übrigen von ihrem Samen'; diese wohnen weder im Himmel — sie sind den Angriffen des vom Himmel gestürzten Drachen ausgesetzt —, noch gehören sie zur Abyssus — sie sind Feinde des Drachen. An Macht sind sie den Göttern und dem Drachen unterlegen. Sind diese Wesen Menschen? oder vielleicht die Vorfahren des gegenwärtigen Menschengeschlechts? Von welchem Vater? Warum Brüder des Marduk?

Die Erzählung setzt ein zu einer Zeit, wo — ausser der Abyssus — bereits der Himmel sammt den Sternen und die Erde (als Wüste) existieren. Die ‚Schöpfung' besteht demnach eigentlich nur in der ‚Ordnung' der Welt. Das ist eine Anschauung, die auch im AT belegt ist.

Tiâmat ist mit den Göttern verfeindet. An eine Scene aus dem Kampfe mit ihnen wird erinnert; sie hat einmal ein Drittel der Sterne mit dem Schwanze vom Himmel geworfen. Dieser Zug kann nur als ätiologischer Mythus [3]) verstanden werden. Die babylonische Naturbetrachtung findet am Himmel eine Lücke, deren Entstehung durch diesen Mythus erklärt werden soll: einst haben dort Sterne gestanden, aber das Chaostier hat sie

---

1) Ursprünglich mögen diese Wesen Ungeheuer des Festlands gewesen sein; so dass also der Sinn wäre, dass alle Wesen zu Wasser und Land einen ungeheuren Bund gegen die Mächte des Himmels schliessen, bis sie der Gott überwindet, cf die Parallele in cap 13 Tiâmat und Kingu.

2) Dass die Boten Tiâmats grade Frösche sind, ist nicht so merkwürdig, wie es aussieht. Tiâmats Sitz ist die Wassertiefe; sie sendet Boten aus auf die Erde. Dazu braucht sie also Wesen, die zugleich im Wasser und auf dem Lande leben. Frösche sind Amphibien. Man wird sich diese ‚Frösche' als von einiger Grösse vorstellen müssen.

3) cf oben p 24f.

heruntergeworfen. Ist vielleicht diese Lücke die Milchstrasse, die man wol als den dritten Teil des Himmels auffassen könnte? Man beachte, dass die Milchstrasse sich in zwei ‚Ströme' teilt. Hat man vielleicht am Himmel noch die Spur des (fischartigen) Drachenschwanzes in der eigentümlichen Form der Milchstrasse gesehen?

Marduks Geburt erfolgt unter besonderen Verhältnissen, deren Veranlassungen uns nicht mehr deutlich sind. Tiâmat weiss — wol durch ein ausgesprochenes Orakel — um die Bestimmung des Kindes; die Himmlischen aber haben die Mutter vor den Angriffen des Drachen nicht schützen können. So steht Tiâmat vor dem Weibe, um das geborene Kind zu verschlingen. Aber ein himmlisches Wesen — der Adler? in der talmudischen Parallelrecension [1]) sind es ‚Winde' — rettet ihn zur rechten Zeit in den Himmel. Tiâmat ihm nach. Das Kind zu schützen, tritt ihm ein Heer der Himmlischen entgegen. Und Tiâmat wird geworfen. So ist ihr Geschick entschieden; sie kann des Kindes nicht habhaft werden, das das Orakel zu seiner Zeit erfüllen wird. Um so wütender wendet sich das Ungetüm gegen die unschuldige Damkina, die indess vor ihm durch das Mitleid der Erde und die Hülfe des grossen Adlers an ‚ihren Ort' gerettet wird. — Man sollte meinen, ‚der Ort' der Damkina sei die heilige Stätte, wo sie später verehrt, und wo der Mythus erzählt wurde. — So steht Tiâmat von ihr ab und bekämpft nun — wie, wird nicht gesagt — ihre andern Söhne. Bis schliesslich die Entscheidung kommt. Als Marduk erwachsen ist, kommt er auf weissem Pferde, mit Diademen gekrönt, mit einem geheimen Namen, den er auf Gewand und Schenkel trägt, an der Spitze eines himmlischen Heeres, überwindet Tiâmat [2]) und bindet sie im Tartarus.

---

1) cf oben p 200.

2) Tiâmat versammelt ihr Heer und die Entscheidungsschlacht findet statt zu *Αρμαγεδων*. Eine sichere Erklärung des Namens wagen wir einstweilen noch nicht zu geben; doch weisen wir auf die Parallelen hin: die gefallenen Engel von Gen 6 versammeln sich auf dem Hermon Henoch 66; nach Mânî sucht der ‚Urmensch' den Teufel zum Kampfe auf der Grenze von Lichterde und dunkeler Erde, auf dem sogenannten ‚Kampfplatze', auf (Flügel Mani 87); bei den Mandäern versammeln sich

Der Mythus hat also zum Inhalte Marduks Geburt. Nun glaube ich nicht, dass man alle oder auch nur viele Mythen aus meteorologischen Erscheinungen verstehen könne. Doch giebt es solche, die wirklich so erklärt werden müssen. Da nun der Schöpfungsmythus sicher von Naturanschauungen, von der Anschauung des Sieges der Sonne und des Frühlings über Nacht und Winter ausgegangen ist, so ist dasselbe auch für den Mythus von der Geburt des Gottes zu behaupten: Ehe der Frühling vom Himmel auf die Erde herunterkommt, hat der Winter auf Erden sein grimmiges Regiment. Die Menschen schmachten unter seiner Herrschaft und schauen zum Himmel, ob nicht die Rettung komme; ihnen zum Troste erzählt der Mythus, dass der Gott des Frühlings, der den Winter besiegen wird, schon geboren ist. Die Gottheit des Winters, die seine Bestimmung kennt, ist sein Feind und möchte ihn am liebsten verschlingen. Auch ist der Winter, gegenwärtig im Regiment, viel stärker als das schwache Kind. Aber sein Versuch, des Feindes sich zu entledigen, ist gescheitert. Wollt ihr also wissen, weshalb er so grimmig ist? Er weiss, dass er nur kurze Zeit hat. Seine Macht ist schon gebrochen, wenn mans auch noch nicht gewahrt; schon hat sich das Jahr zum Frühling gewandt [1]). Das Kind wächst im Himmel heran; die Tage werden länger, das Licht der Sonne stärker; wenn es erst erwachsen ist, kommt es

---

die ‚Engel der Mangelhaftigkeit' ‚auf der Krone des Himmels und der Erde, auf dem Berge der Vernichtung' (Brandt Mand Schriften 89). [Der zweite Teil des Wortes, *μαγεδων*, ist wol, wie Jensen vermutet, mit *μιγαδων* in dem Götternamen *Γεσεμιγαδων* (cf Rhein Mus XLIX (1894), p 94), dem Gemahl der babylonischen Unterweltsgöttin *Ερεσχιγαλ* (= bab Ereškigal) identisch] Z.

1) Die Flucht des Weibes ist aus der Naturanschauung nicht zu deuten. Vielleicht hatte sie in einer älteren Recension des Mythus ihre Stelle vor der Geburt des Gottes, so dass der ‚Ort' auch der Geburtsort des Gottes ist. — Im Beltempel zu Babylon standen nach Diodorus Siculus 2 9 die goldenen Standbilder des Zeus, der Hera und Rhea; Rhea hat vor sich ungeheure Schlangen aus Silber. Das sind, wie es scheint, die Gestalten unserer Tradition: Weibessohn, Weib und Braut und die Schlangen; war demnach unsere Tradition im Beltempel zu Babel localisiert?

herab und besiegt den alten Feind. ‚Nur unverzagt auf Gott vertraut, es muss doch Frühling werden'.

Hierbei ist der Zug des Mythus, dass die Geburt des Gottes und der Beginn der Herrschaft Tiâmats auf denselben Tag [1]) fallen, sicher zu deuten. Es ist der Tag des Wintersolstitiums, wann die Sonne im Zeichen des Wassermanns [2]) erscheint, der Anfang des Winters, zugleich der Tag, an dem die Sonne sich zum Sternbilde des Frühlings, zum Stier wendet [3]).

Da von diesem Tage in einem Mythus gehandelt wird, so darf man postulieren, dass er ein Fest gewesen sei, das Geburtsfest Marduks, und dass der Mythus die zu dem Feste gehörige Legende darstelle; ebenso wie Neujahr und Schöpfungsmythus, Purim und die Esthergeschichte, im alten Israel Passa und die Auszugserzählung zusammengehören [4]). Ebenso ist wahrscheinlich auch Tiâmats Besiegung an einem Festtage gefeiert worden; demnach kommen wir auf zwei babylonische Feste, ein Winterfest, Marduks Geburt, ein Frühlingsfest, Marduks Sieg.

Hiernach sind die dreiundeinhalb Zeiten zu enträtseln, das ‚Mass der Reife' Marduks, zugleich die Zeit der Herrschaft Tiâmats; dh die Zeit des Winters, zugleich die Zeit des Zunehmens der Tage, von Weihnachten bis Ostern. Es sind die drei Monate Ṭebeth, Šᵉbaṭ und Ădar; wie der ‚halbe Monat' kalendarisch

---

1) ‚Tag' im weiteren Sinne, denn vielleicht ward der Gott in einer ‚Weihnacht' geboren.

2) Die Himmelszeichen ‚Wassermann' und ‚Stier' sind die Zeichen des Winters und Frühlings in der altbabylonischen Zeit.

3) Es ist derselbe Tag, den noch jetzt die christliche Kirche als Weihnachten feiert.

4) [Beachte ZA 6 228, wonach der Marduktempel Esagil in Babylon das ‚Haus des Tages' ist, weshalb die ‚Töchter von Ezida' am Wintersolstiz nach Esagil ziehen, um die ‚Tage zu verlängern', während umgekehrt am Sommersolstiz die Töchter von Esagil nach Ezida, ‚dem Hause der Nacht', ziehen, um die ‚Nächte zu verlängern'. Darnach ist der kürzeste Tag im Mardukcultus gefeiert worden.] Z Der Marduktag, auf den ich von Ap Joh 12 her geschlossen habe, wird also durch die Urkunden bezeugt. Dabei führen uns zwei Spuren (cf 389 A 1) auf dasselbe Heiligtum, den Marduktempel von Babel. Dann wäre ‚die Wüste' des Mythus die grosse Wüste, die an Babylonien grenzt, der Strom der Euphrat.

herauskommt, muss einstweilen offen bleiben. Wurde vielleicht das Geburtsfest Marduks am 15ten Kislew gefeiert, oder ist der halbe Monat ein Schaltmonat von zehn Tagen, wie er im babylonischen Kalender am Schluss des Jahres eingesetzt wurde (nach jüdischer Rechnung der 'Adar bathra'a)?

Es erfreut, zu sehen, dass wir auch die Stimmung des babylonischen Weihnachtsfestes so gut erkennen können; Weihnachten war schon damals das Fest der Hoffnung, die nicht zu schanden wird, und des Glaubens, der grade an dem Tage, an dem der Winter, das Chaos, das Böse zu siegen scheint, die Geburt des Frühlings, des Weltordners, des Guten feiert.

In diesen Zusammenhang gestellt, giebt also der Mythus guten Sinn; nach dem Massstabe, den wir an altbabylonische Mythen anlegen, ist er von gewaltiger Poesie.

Ap Joh 12, das, wenn es auf jüdischem oder christlichem Boden erwachsen sein würde, nichts als wirre, wüste und — jetzt darf man es wol sagen — halbwahnsinnige Phantasmagorie enthalten würde, ist, wenn man es nur recht versteht, ein wundervoller Mythus, der zu uns aus uralten Tagen von den ewigen Schmerzen und dem ewigen Glauben der Menschheit spricht.

Dieser Mythus ist in das Judentum gedrungen. Wir fanden ihn einmal in einer Talmudstelle [1]), die eine stark verdunkelte Parallelrecension zu Ap Joh 12 darstellt; sodann in einzelnen Nachwirkungen: in dem Ausdruck ‚Messiaswehen' für die Leiden der letzten Zeit, in dem Geheimnamen des Christus ‚Weibessohn', in den Rechnungen und Speculationen über die Zahl dreiundeinhalb, dh die καιροὶ ἐθνῶν, zugleich das μέτρον τῆς ἡλικίας τοῦ Χριστοῦ [2]), in dem Bilde des Herabwerfens der Sterne als der schrecklichsten Gotteslästerung, die dem Ende vorausgeht [3]); schliesslich in Ap Joh 12, wo der Mythus sehr ausführlich berichtet wird.

Welche religiösen Gedanken und Stimmungen hat das Judentum mit diesem Stoffe verbunden? Das Material zur Beantwortung dieser Frage bieten die in cap 12 zu den meisten

1) cf oben p 198 ff. 2) cf oben p 270 ff. 3) oben p 380 333.

Hauptpunkten hinzugefügten Deutungen [1]); sodann die jüdische Aneignung, in welcher der Stoff in der talmudischen Tradition erhalten ist [2]), schliesslich die ‚Nachklänge' und die Speculationen, die sich an solche ‚Nachklänge' angeschlossen haben. Dabei hat man die Art dieser jüdischen Deutungen und Aneignungen zu beobachten, zugleich aber die Frage aufzuwerfen, warum das Judentum grade diese bestimmten Züge aus der ganzen Tradition festgehalten habe [3]).

Das Judentum hat sich selbst in den ‚Übrigen von ihrem Samen' wiedergefunden und das durch die Glosse ‚die Gottes Gebote bewahren' festgelegt. Es ist die Art der Menschen, dass sie nichts so sehr interessiert, als das, was von ihnen selber handelt. Hier haben wir also den Mittelpunkt der Deutungen überhaupt, von dem aus wir uns nach vorwärts und rückwärts orientieren müssen.

Zunächst, wie denkt das Judentum über sich selbst? Die Juden werden unschuldig, obwol sie Gottes Gebote halten, von der Weltmacht Rom bekriegt [4]).

Die Worte versetzen uns also in die Situation, die uns aus den Schriften des Judentums von den Klagepsalmen an bis zu den Apokalypsen des Esra und des Baruch so gut bekannt ist; wir kennen die Gedanken jener Menschen: warum müssen wir unschuldig leiden? warum verzieht der Erlöser so lange und lässt die Frommen in der Hand der Heiden? Wann wird endlich Gottes Reich kommen?

Auf diese schmerzlichen Fragen hat das Judentum aus dem Mythus die tröstliche Antwort genommen.

Seine Hoffnungen auf Roms Sturz und den Sieg des Christus findet es in den Schilderungen des Schlusses von der

---

1) besprochen p 277—282. 2) cf oben p 198 ff.

3) Aus dem schon p 279 Bemerkten wiederhole ich, dass die Aufgabe nicht die ist, den Stoff vom Standpunkt des Judentums, so gut man vermag, zu deuten, sondern vielmehr die, festzustellen, wie das Judentum tatsächlich diesen Stoff sich angeeignet hat.

4) Ich halte auch hier die chronologische Frage, welcher ‚Krieg' das gewesen sei, fern und verweise nur darauf, dass der Ausdruck *ποιῆσαι πόλεμον* wol schon durch die Tradition gegeben war, also nicht auf einen besonderen Krieg bezogen zu werden braucht.

Überwindung des Drachen durch den göttlichen Helden. Man vergegenwärtige sich, mit welchen Stimmungen der Jude unsere Tradition lesen musste: zuerst von dem Leiden der Unschuldigen im Schmerz und mit Zorn gegen Rom, dann aber von Roms Sturz mit freudigem Hochgefühl: man darf hoffen, denn Gott hat es verheissen [1]).

Soweit stimmt die Aneignung unserer Tradition mit der von cap 13 und 17 überein. Sie unterscheidet sich aber, indem sie auch einzelne Ereignisse deutet, die vor der Verfolgung durch Rom geschehen sind.

Das ist zunächst die Geburt und Entraffung des Christus [2]). Das Verständnis für den Sinn dieser Deutungen hängt daran, dass diese Ereignisse vor der Verfolgung durch Rom geschehen sind. Dem Judentum, das unter der Herrschaft des fremden Volkes schmachtend, so sehnsüchtig nach dem Erlöser ausschaut, wird hier der wundervolle Trost zu teil: der Christus, den ihr zu schauen begehrt, ist schon geboren. Und er kommt sicherlich; der Teufel vermag ihm nichts zu thun; das Kindlein ist zu Gott gerettet.

In der talmudischen Tradition ist dabei der Zug deutlich festgehalten, dass die Geburt des Kindes an demselben Tage, da auch die Verfolgung durch den Feind begann [3]), — dem Tag der Tempelzerstörung — geschehen ist. So hat der weltüberwindende Glaube einen schönen Ausdruck gefunden: an dem Tage, da unsere Leiden den Anfang nahmen, hat Gott auch den Christus bereitet, der uns aus allen unsern Leiden erlösen soll.

Ebenso hat das Judentum durch die Deutung des Drachensturzes seinen Glauben gestärkt. Hier ist der Drache der Qategor, der die Frommen bisher vor Gott verklagt und Gottes Zorn gegen sie entzündet hat. Jetzt aber ist der Qategor ge-

---

1) Eine rabbinische Tradition sagt, die zukünftige Erlösung werde im Monat Nisan geschehen Eisenmenger II 807; diese kalendarische Ansetzung ist wol aus dem Gegenstück der ägyptischen Erlösung zu erklären; cf aber auch Add Esth 11, cf oben p 319.

2) Beides auch in der talmudischen Tradition.

3) Das Zusammentreffen beider Termine liegt auch Ap Joh 12 noch im Hintergrunde, wird aber dort nicht ausdrücklich gedeutet.

stürzt; Gott zürnt nicht mehr. Bald wird Gott die Sonne seiner Gnade euch wieder leuchten lassen.

Oder nach anderer Deutung war der Drache bisher auch im Himmel mächtig; jetzt ist er besiegt; jetzt hat Gott den Sieg und die Macht und die Herrschaft bekommen, und Christus die Gewalt. Seiner Besiegung im Himmel aber wird früher oder später auch die Niederlage auf Erden folgen. ‚Er hat nur noch kurze Zeit'.

Anderseits hat das Judentum wie seinen Glauben so auch seine Geduld in diese Tradition hineingedeutet.

Leiden werden dem Ende vorhergehen. Der vom Himmel gestürzte Drache hat auf Erden Gewalt und führt gegen die Frommen Krieg.

Als äusserstes Schrecknis dessen, was man von den letzten Zeiten zu erwarten habe, ist Dan 8 10 das Herabwerfen der Sterne festgehalten und als Lästerung des Himmels durch die Weltmacht gedeutet.

Man hat versucht, den bitteren und jedem Menschen so schwer eingehenden Gedanken von der Notwendigkeit der Leiden aus dieser Tradition zu begründen.

Die der Geburt des Christus vorausgehenden Wehen, die schon in der Tradition — aus irgend welchem Grunde — betont waren, hat man auf die Drangsale der letzten Zeit gedeutet [1]). Der Gedankengang solcher Deutung war: wie die Schwangere, die das Kind zu sehen wünscht, die Schmerzen der Geburt mit in den Kauf nehmen muss; so auch wir, die wir Christi Geburt herbeisehnen, die Wehen des Christus [2]).

Eine andre Betrachtung hat sich an einen Zug des Mythus angeschlossen, der Ap Joh 12 zurücktritt, an das Aufwachsen des Knaben. Der Christus ist geboren und kommt sicherlich. Aber er ist gegenwärtig ein Knabe; er braucht Zeit zum Wachsen. Diese Zeit, in der er noch nicht helfen kann, muss man eben abwarten; da hilft nichts als Geduld [3]).

1) Dabei ist die Geburt des Gottes — anders als in Ap Joh 12 — allegorisch als die Erscheinung Christi verstanden.

2) Ähnliche Gedankengänge bei ähnlichem Bilde cf IV Esra 5 46ff.

3) Diese Speculationen finden wir dann im Christentum fortgesetzt; wie, gehört nicht hierher.

Einen andern Trost bringt Ap Joh 12 12; der Vers verweist auf den Grund des grausamen Zorns des Drachen. Er zürnt so sehr, weil er nur noch geringe Zeit hat. Wem diese Ursache der Leiden bekannt ist, der wird die kurze Zeit auch noch aushalten wollen.

Aber wie lange soll es noch währen? Wie lange Zeit dauern die *καιροὶ ἐβδομῶν*?

Wer das Judentum kennt, weiss, wie grosse Bedeutung damals diese Frage gehabt hat, alle Weltberechnungen haben dieses Interesse. Auch aus unserer Tradition hat man eine Rechnung zu gewinnen versucht. Es ist charakteristisch, dass kein Zug aus dem ganzen Mythus so oft wiederkehrt, wie dieser; auch der Redactor, der den Drachensturz wegschnitt und die Weibesflucht kürzte [1]), hat diesen Zug behalten. Die Verfolgung dauert dreiundeinhalb Zeiten. Wer weiss, wie lang eine ‚Zeit' ist, der kann ausrechnen, wie lange Israel von der Weltmacht zu leiden hat.

So hat das Judentum die Zuversicht, dass das Heil nahe sei, und zugleich die Ergebung darein, dass man noch kurze Zeit die Verfolgung Roms dulden müsse, an dieser Tradition gestärkt.

Die Richtigkeit der ganzen Auffassung wird durch die Parallelen cap 13 und 17 [2]) bestätigt, in denen das Judentum ebenso seinen Glauben und seine Resignation wiedergefunden hat.

Bei diesen Deutungen ist vorausgesetzt, dass der Krieg des Drachen in der Gegenwart des jüdischen Deuters liegt. Diese Voraussetzung ist durch die Natur der Sache gegeben: der Trost, den die so gedeutete Tradition geben will, gilt der Gegenwart. Keine Religion betreibt einen solchen Luxus, dass sie sich um die Gedanken kümmert, an denen sich die Zukunft aufrichten möge. Jedes Geschlecht sucht und findet vor Gott den Trost in seinen eigenen Nöten.

Daher ist der gegenwärtige literarische Zusammenhang, in dem das Capitel auf die siebente Posaune folgt [3]), für später hinzugekommen zu erachten.

---

1) cf oben 274 ff. 2) 372 f. 3) cf oben p 197.

Wenn wir so aufgewiesen haben, in welcher Weise das Judentum die Tradition sich angeeignet hat, und dabei Gelegenheit hatten, dem unglücklichen Volke ins Herz zu schauen, so darf doch anderseits nicht verschwiegen werden, dass nur ein gewisser Teil des Stoffes in diese Deutungen aufgegangen ist. Einen anderen Teil hat das Judentum unverstanden übrig gelassen.

Davon haben zwei Punkte dem Judentum Geheimnamen geliefert. Das ist der Name ‚Weibessohn' für den Messias. Die Vorliebe für solche Geheimnamen muss man daraus verstehn, dass die Kundigen sich an solchen Namen erkannten. Sodann der Geheimname Armagedon, der uns das Judentum von einer andern Seite zeigt. Die in den Apokalypsen auch sonst stark hervortretende Neugier möchte gar zu gerne wissen, wo der letzte Kampf der ganzen Welt gegen den Christus stattfinden wird. Man freute sich, den Namen Armagedon zu kennen, mit dem man freilich wenig genug anzufangen wusste. Aber man besass doch schon den Namen; wer es erlebt, wird es sehen, wo der Ort liegt.

Ein anderer Teil der mythologischen Tradition, und ein nicht ganz geringer, ist ganz ungedeutet und unbenutzt, und trotzdem mitüberliefert [1]). Um die Bedeutung dieser Tatsache zu erkennen, vergleiche man sie mit den Verwendungen des Mythus im AT. Während die Propheten und Dichter des AT die Tradition in grosser geistiger Freiheit für ihre Zwecke verwandt haben [2]), zeigt sich hier ein ganz anderer Geist: die dumpfe Luft der jüdischen Conventikel weht uns entgegen, wo die Menschen dicht bei einander sitzen, um sich tiefe Geheimnisse zuzuraunen, über dem Halbverstandenen nachzugrübeln und das ganz Unverständliche um so mehr zu bewundern. Das ist der Geist, den wir schon in Stellen wie Jes 27 1 [3]) und im Daniel [4]) im Anzug sehen, und der nun hier sich voll entwickelt hat.

So wenig erquicklich dieser Geist uns sein mag, besonders wenn wir ihn mit dem hohen und freien der Propheten ver-

1) cf das zu *Ἀρμαγεδών* p 264f Bemerkte.
2) cf oben p 89. 3) cf oben p 89. 4) cf oben p 335.

gleichen, so ist er doch anderseits die Ursache, weshalb der Mythus grade aus dieser Zeit in solcher erstaunlichen Reinheit und Deutlichkeit erhalten ist. Im AT haben wir eben wegen dieser grossen Kraft der Aneignung nur Anklänge an die babylonische Tradition. Je mehr aber diese Kraft, das Fremde sich zu amalgamieren erschlaffte, um so reiner ist anderseits die babylonische Tradition hervorgetreten.

So bietet sich hier das merkwürdige Schauspiel, dass die Tradition, aus je jüngerer Zeit sie erhalten ist, um so reiner uns entgegentritt; bei Daniel ist der Mythus treuer und vollständiger überliefert als bei den Propheten, in der Ap Joh treuer und vollständiger als bei Daniel, eine Erscheinung, die aufs deutlichste beweist, dass das Babylonische mehrfach aufs neue in das Judentum eingeströmt ist.

Über die christliche Auffassung des Stoffes, die sich in so wenig Worten äussert, ist nicht viel zu sagen. Es ist bezeichnend, dass die beiden einzigen christlichen Stücke in Capitel 12, Vers 11 und in Vers 17 [1]), Zusätze zu den jüdischen Zusätzen sind. Hier zeigt sich an einer Kleinigkeit ein Grösseres; Judentum und Christentum sind dieser fremdartigen Tradition gegenüber nah verwandte Erscheinungen; an die jüdische Deutung des Stoffes hat sich die verwandte christliche angesetzt. In der christlichen Deutung sind die ‚Übrigen' natürlich die Christen, die sich den Trost der Tradition in ihren Verfolgungen durch Rom zu eigen machen. Der geborene Christus ist Jesus, das geschlachtete ‚Lamm' 11, dessen ‚Zeugnis' die Ursache ihrer Leiden 17, aber auch die Kraft ihrer Überwindung 11 ist. Der Sturz des Drachen wird als der Triumph der Blutzeugen über den Satan verstanden 11. Die christliche Deutung ist also ebenso eklektisch und unorganisch wie die jüdische. Auch auf christlichem Standpunkte ist die Tatsache, dass diese Tradition, von der man doch so wenig verstand, trotzdem weiter überliefert wurde, nur aus der heiligen Scheu vor dem tiefen Geheimnis dieser Offenbarung zu verstehen.

---

1) cf oben p 192f.

Wir haben an der Hand des Schöpfungsmythus erkannt, wie die babylonische Tradition nach verschiedenen Malen die israelitische befruchtet hat. Für die Art der angeeigneten Stoffe und der Aneignung ist Gen 1 und Ap Joh 12 charakteristisch. Es ist im Grunde derselbe Stoff, der hier zweimal auftritt, aber in verschiedener Form. In der alten Zeit ist es ein Mythus der Urzeit, der von Babel nach Israel wandert, in der neuen eine Weissagung über die Endzeit. Die Stimmung und die Bedürfnisse der Menschen hatten sich inzwischen verändert, in Babylonien nicht anders als in Israel.

Wir haben damit den Kreis durchlaufen, der dieser Untersuchung vorgezeichnet war.

Giebt es noch Anderes und vielleicht Wichtigeres in der jüdisch-christlichen Eschatologie und Kosmologie, was auf Babylonisches zurückgeht? Es genüge einstweilen, einen Punkt fixiert zu haben.

Beilagen.

I. Babylonisches Schöpfungsepos [1].

Tafel I.

Einst, als droben der Himmel nicht benannt war,
drunten die Erde keinen Namen trug,
als noch der Ocean [2], *der uranfängliche, beider Erzeuger,*
mummu [3] *Tiâmat, die beide gebar,*

---

1) Von älterer Literatur zur Texterklärung (vgl dazu Bezold Literatur 174, derselbe Catalogue sub KK 5419c, 3473, 3437, 3567, 8522) ist hauptsächlich zu erwähnen: George Smith (Frd Delitzsch) Chald Gen p 62ff; Oppert in Ledrain's Histoire d'Israël Vol I p 411ff; Lenormant, Les origines de l'hist p 494ff; Schrader KAT² 1ff; Sayce Hibb Lect 384ff; derselbe in Records of the Past N Ser Vol I 133ff. — Aus den letzten Jahren insbesondere die Gesammtbearbeitung von Jensen in dessen Kosmologie 261—364. Vgl ferner Pinches in Bab and Orient Record, Vol IV, p 25—33; Hommel in N kirchl Zeitschr I 393ff II 89ff; Zehnpfund, Beilage zur Allg Zeitung vom 18. März 1891; Winckler, Keilinschriftl Textbuch (1892), 88ff; Barton in Journal of the Amer Orient Soc Vol XV (1891), p 1—27; Lukas Die Grundbegriffe in den Kosmogonieen der alten Völker Lpg 1893, p 1—46 [mit Beiträgen von Jensen]. — Das Metrum ist das in der assyrisch-babylonischen Poesie gebräuchlichste: eine Strophe bestehend aus zwei Versen; jeder Vers zu zwei Halbversen; jeder Halbvers zu zwei Hebungen. Die Halbversschreibung ist wenigstens zuweilen bereits im Original gegeben, so in dem Exemplar 82—9—18, 3737 der IV. Tafel. (Dass übrigens der Babylonier mit Bewusstsein derartige Verse nicht nur in zwei Halbverse, sondern noch weiter in vier Viertelsverse geteilt hat, lässt sich jetzt urkundlich beweisen durch die Londoner Tafel Sp II 265a, in welcher ein akrostichischer Hymnus durch senkrechte Linien in je vier Viertelsverse geteilt ist, während die Duplikate continuierliche, nicht-metrische Schreibung aufweisen.) — Eckige Klammern im Folgenden bed ‚Original abgebrochen', nicht-cursiver Druck ‚Übersetzung unsicher'.

2) *apsû*. 3) Bed noch unsicher, etwa ‚Urgrund' oder ähnlich.

ihre Wasser in eins zusammen mischten,
als kein Feld noch gebildet, kein Rohr noch zu sehen,
einst, da von den Göttern kein einziger entstanden,
kein Name genannt, kein Los [bestimmt war,]
da wurden geschaffen die Götter [. . . . . .]
Luḫmu und Laḫamu [1]) *entstanden [. . . . . .]*
Äonen [2]) *wurden gross [. . . . . .]*
Anšar und Kišar [3]) *wurden geschaffen . . . . .]*
Langhin zogen sich die Tage [. . . . . .]
Anu [. . . . . .]
Anšar [. . . . . .]

(Das Folgende ist abgebrochen.)

(Nach einer grösseren Lücke von schätzungsweise 60—70 Zeilen sind wahrscheinlich zwei sich ergänzende Fragmente [4]) einzustellen, welche ein Gespräch zwischen *Apsû*, *Tiâmat* und anscheinend auch deren Sohn *Mummu* enthalten.)

(4 verstümmelte Zeilen.)

(5) *Ap[sû] seinen [Mu]nd [öffnete und sprach,]*
zu [Tiâmat,] der glänzen[den, sagte er:]
‚So la[nge] *ihr* [5]) *Plan* [6]) *[. . . . . .]*
. . . [. . . .] . . . [. . . . . .]
Vereiteln will ich ihren [5]) *Plan [. . . . . .]*
(10) *Wehklage mag erschallen, Jamme[rn . . . . .]‘*
[Als Ti]âmat solches [vernahm]
[da rief sie] aufschreiend *[. . . . . .]*
[. . . . .] . . . . [. . . . . .]
[einen Fluch] *stiess sie aus [. . . . . .]*
(15) ‚[War]um sollen *wir [. . . . . .]*
ihr [5]) *[W]eg werde beschwerlich, [. . . . . .]‘*
[Drauf anʃtwortete Gott Mummu [7]) *Apsû* [seinem] Va[ter:]

1) vgl zu diesem ältesten Götterpaare III 4 68 125.

2) *a-di*, Var *a-di-i*, vgl III 18 123 und hebräisch *-ʿz*.

3) Personifikation des oberen und des unteren Weltalls.

4) K 3938 Obv und 81—7—27, 80 Obv. Zuerst durch Jensen mir zugänglich gemacht, dem seinerseits Bezold seine Copieen dieser Tafeln zur Verfügung gestellt hatte; neuerdings auch von mir selbst im Original eingesehen.

5) Suffix 3. plur.

6) wörtl Weg; hier im übertragenen Sinne, wie im Hebräischen דֶּרֶךְ.

7) hier also, wenn der sehr verstümmelte und schlecht erhaltene Originaltext so zu deuten ist, N pr des Sohnes des *Apsû* und der *Tiâmat*, entsprechend dem *Μωϋμῖς* des Damascius.

. . . . . *willfährig, Rat . . [. . . . .]*
‚[Es werde verei]telt ihr *Plan [. . . . . .]*
(20) [Das Licht] werde finster, *wie die Nacht möge* [es sein!]‘
[Es hörte] ihn Apsû, da erheiterte sich [sein] Ant[litz.]
[Bö]ses planten sie gegen die Götter [. . . . . .]

(Es folgen noch 4 verstümmelte Zeilen.)

(Nach einer Lücke von wahrscheinlich höchstens 15—20 Zeilen folgt die später noch dreimal wörtlich wiederholte Schilderung der Empörung der Tiâmat.) [1]

Tiâmat, die Mutter der Götter, empörte sich gegen sie,
eine Rotte versammelnd, zornig tobend.
Ihr wandten sich zu die Götter insgesammt,
die Äonen, *die geschaffenen, traten ihr zur Seite.*
(5) Den Tag verfluchend *folgten sie Tiâmat,*
zürnend, Unheil planend, rastlos *Tag und Nacht;*
bereit zum Kampf, tobend, rasend
rotteten sie sich zusammen begannen den Streit.
Die Mutter der Tiefe [2], *die Schöpferin des Alls,*
(10) *fügte hinzu siegreiche Waffen, riesige Schlangen schaffend,*
mit spitzen Zähnen, schonungslos beim Angriff;
mit Gift wie mit Blut füllte sie deren Leib.
Wütende Giftnattern bekleidete sie mit Grausen,
stattete sie aus mit Schrecken, hoch liess sie sie . . . .
(15) ‚*Ihr* Aussehen *möge . . . . . ,*
ihr Leib schwelle an, auf dass unwiderstehlich ihre Brust!‘
Sie schuf eine Natter, eine wütende Schlange, eine Laḫamu [3],
einen ‚grossen Tag‘ [4], *einen tollen Hund, einen Skorpionmenschen,*
‚kreisende Tage‘, *einen Fischmenschen und einen Widder,*

---

1) Die folgenden 38 Zeilen sind unter der sehr wahrscheinlichen Voraussetzung gegeben, dass die Empörung der Tiâmat auf Tafel I mit denselben Worten geschildert war, mit denen sie später auf Tafel II und III andern Göttern erzählt wird. In Zeile 1 und 4 musste natürlich der Text hier etwas anders lauten, als auf Tafel III; daher meine Änderung. — Es ist sehr wahrscheinlich, dass diese wol den Schluss von Tafel I bildende erstmalige Schilderung der Tiâmat-Empörung von Z (14) an auf 81,7—27,80 und von Z (20) an auf 82,7—14,402 tatsächlich vorliegt.

2) *ummu ḫubur*, wol das Prototyp von *Ομορκα*, cf oben p 18 A 1.

3) Die hier als Ungeheuer im Gefolge der Tiâmat aufgeführte Laḫamu-Gottheit hat natürlich mit der Laḫamu der ersten Göttergeneration (Taf I 10) nur den Namen gemein.

4) Der ‚grosse Tag‘ (vgl Jensen Kosm 487 ff) wird auch sonst als Ungeheuer personificiert gedacht. Anders Delitzsch Ass HWB 33.

(30) *schonungslose Waffen tragend, nicht fürchtend die Schlacht,*
trotzigen Sinnes, unüberwindlich für den Feind.
Dazu aber, dass sie die Elf solchermassen bildete,
unter den Göttern, ihren Söhnen, soviel sie zu Hauf gebracht,
erhob sie den Kingu, machte ihn gross in ihrer Mitte:
(35) *‚Dem Heere voranzugehen, das sei deine Sendung;*
das Waffenerheben befiehl du, den Aufbruch zur Schlacht!‘
Erster im Kampfe, Oberster im Sieg zu sein,
legte sie in seine Hand und setzte ihn auf den Thron:
‚Deine Formel sprach ich[1]*), erhöhte dich unter den Göttern,*
(30) *belehnte dich mit der Herrschaft über die Götter insgesammt;*
hoch erhaben sollst du sein du mein einziger Gatte,
gross soll dein Name sein über [dem Erdkreis]!‘
Drauf gab sie ihm die Lostafeln[2]*), legte sie an seine Brust:*
‚Dein Gebot sei gültig, feststehe deines Mundes Geheiss!‘
(35) *Als nun Kingu erhöht war, himmlische Gottheit*[3]*) erlangt hatte,*
da bestimmte sie den Göttern, ihren Söhnen, das Los:
‚Euer Mundauftun soll das Feuer dämpfen,
der Erhabene von Kidmuri[4]*) soll die* Glut *auslöschen‘*[5]*).*

Tafel II:

(Hier muss, wie aus dem Folgenden hervorgeht, zunächst von der vergeblichen Entbietung des Anu und Ea gegen Tiâmat durch Anšar die Rede gewesen sein. Darauf wendet sich Anšar an Marduk, diesem zunächst wieder eine Schilderung der Empörung der Tiâmat gebend)[6]).

‚Tiâmat, unsere Mutter, hat sich gegen uns empört,
eine Rotte versammelnd, zornig tobend.
Ihr wandten sich zu die Götter insgesammt,
Die Äonen, *die geschaffenen, traten ihr zur Seite.*
(5) Den Tag verfluchend *folgten sie Tiâmat,*
zürnend, Unheil planend, rastlos *Tag und Nacht;*
bereit zum Kampf, tobend, rasend
rotteten sie sich zusammen, begannen den Streit.

---

1) Gemeint sind die unmittelbar vorhergehenden Worte, mit denen Tiâmat Kingu's ‚Los‘ dh seine Machtsphäre bestimmt.

2) cf oben p 22 A 1. 3) eigentlich ‚Anu-schaft‘.

4) wol eine Bezeichnung von Kingu.

5) Der Sinn dieses Losungswortes scheint der zu sein, dass den auf Seiten der Tiâmat stehenden Göttern, deren Element die Finsternis ist, Macht über das Feuer bezw das ihnen verhasste Licht verliehen wird.

6) Von Z (22) an ist der Text auf K 4832 (S A Smith, Misc Texts p 8 f) erhalten.

Die Mutter der Tiefe, *die Schöpferin des Alls,*
fügte hinzu siegreiche Waffen, riesige Schlangen schaffend,
mit spitzen Zähnen, schonungslos beim Angriff;
mit Gift wie mit Blut füllte sie an deren Leib.
Wütende Giftnattern bekleidete sie mit Grausen,
stattete sie aus mit Schrecken, hoch liess sie sie . . .
‚Ihr Aussehen *möge . . . . . .*
ihr Leib schwelle an, auf dass unwiderstehlich ihre Brust!‘
Sie schuf eine Natter, eine wütende Schlange, eine Lahamu,
einen ‚grossen Tag‘, *einen tollen Hund, einen Skorpionmenschen,*
‚kreisende Tage‘, *einen Fischmenschen und einen Widder,*
schonungslose Waffen tragend, nicht fürchtend die Schlacht,
trotzigen Sinnes, unüberwindlich für den Feind.
Dazu aber, dass sie die Elf solchermassen bildete,
unter den Göttern, ihren Söhnen, soviel sie zu Hauf gebracht,
erhob sie den Kingu, machte ihn gross in ihrer Mitte:
‚Voranzugehen vor dem Heere, das sei deine Sendung;
das Waffenerheben befiehl du, den Aufbruch zur Schlacht!‘
Erster im Kampfe, Oberster im Sieg zu sein,
legte sie in seine Hand und setzte ihn auf den Thron:
‚Deine Formel sprach ich, erhöhte dich unter den Göttern,
belehnte dich mit der Herrschaft über die Götter insgesammt;
hoch erhaben sollst du sein du mein einziger Gatte,
gross soll dein Name sein über [dem Erdkreis]!‘
Drauf gab sie ihm die Lostafeln, legte sie an seine Brust:
‚Dein Gebot sei gültig, feststehe deines Mundes Geheiss!‘
Als nun Kingu erhöht war, himmlische Gottheit erlangt hatte,
da bestimmte sie den Göttern, ihren Söhnen, das Los:
‚Euer Mundauftun soll das Feuer dämpfen,
der Erhabene von Kidmuri soll die Glut *auslöschen!‘*
[Als Marduk solches hörte, ward sein Herz] *gar sehr betrübt,*
[. . . . . .] auf seine [Lip]pe biss er sich,
[. . . . . .] zornig ward sein Sinn,
[. . . . . .] sein Geschrei . . . . . .
[. . . . . .] [sann auf] *Kampf.*
[Drauf sprach er zu] *seinem Va[ter:] ‚Sei nicht betrübt!*
[. . . . . .] des Oceans[1] *wirst du Herr werden,*
[. . . . . .] der Tiâmat will ich begegnen.
[. . . . . .] . . . . . des Schicksals.

(Fehlen mehrere, aber wol nicht sehr viele, Zeilen; wo der Text wieder einsetzt, ist die Situation immer noch die des Zwiegesprächs zwischen Anšar und Marduk.)

(Zunächst nur einige verstümmelte Zeilenenden.)

1) *apsû.*

[. . . . . .] . . seines Herzens [1])
/. . . . . .] . . .] . . nahe dich,
[. . . . . .] dein [Herz] *beruhige!*
[. . . . . .] seines Vaters
5* *[. . . . . .] . . Anšar*
[. . . . . von Wehkl]age wurde erfüllt
[. . . . . .] wurde entfernt
/. . . . . das Wo]rt deiner Lippe
[. . . . . .] deines Herzens
10* */. . . . . das Wo]rt deiner Lippe*
[. . . . . .] deines Herzens
[. . . . . wird] dich herausführen
[. . . . . .] . . . . .
[. . . . . mache] glänzend
15* *[. . . . . .] du*
[. . . . . .] mache glänzend
[. . . . . .] du
[. . . . . verstän]digen Sinnes
[. . . . . .] glänzend
20* *[. . . . . .] . . . . .*
[. . . . . .] späterhin'.
[Es hörte] Ma[rduk] die Rede seines Vaters [2]),
im Drang *seines Herzens sprach er zu seinem Vater:*
‚O Herr der Götter, Spross [3]) *der grossen Götter,*
25* *Wenn wirklich ich euer Rächer sein soll,*
Tiâmat bezwingen, euch erretten,
so rüstet ein Mahl [4]), *macht reichlich den Los*schmaus.
In Ubšugina [5]) *insgesammt freudig tretet ein!*
Mit meinem Mund, gleich euch, will ich dann entscheiden.
30* *Nicht werde geändert, was immer ich schaffe,*
nicht sei rückgängig, nicht ungültig das Wort meiner Lippe!'

(Schluss von Tafel II.)

---

1) K 4832 Rev (S A Smith, Misc Texts 9).

2) Hier beginnt K 292. Für meine Benutzung dieser Tafel gilt das oben p 402 A 4 Bemerkte.

3) oder ‚Schicksal'? im Sinne von ‚Schicksalsbestimmer'.

4) puḫru, vgl Zimmern ZATW XI (1891), 163.

5) Name des Versammlungsraums, in welchem die Götter zu Jahresanfang zur Schicksalsbestimmung zusammen kommen, cf Jensen Kosm 239—243 und Zimmern ZATW XI (1891), 161.

Tafel III [1]).

Anšar seinen Mund öffnete drauf,
[An GA-GA,] seinen [Boten,] richtete er das Wort:
‚[GA-GA, du Bo]te, der erfreut mein Herz,
[zu Luchmu und Lach]amu will ich dich senden,
[den Befehl meines Herzens] sollst du willig hören,
[. . .] dein [. . . . .] vor dich.
[Lade zum Schmause] *die Götter insgesammt,*
[zu Tische mögen sie sich setzen,] am Mahle sich sättigen,
[mögen Brot essen,] mögen Wein mischen,
[mögen besteigen] ihre [Sitze] und das Los bestimmen!
[So gehe nun hin, o GA-GA, tritt vor sie hin,
[den Befehl, den ich] dich [hören liess], *verkünde ihnen:*
‚Anšar, euer Sohn, hat mich gesandt,
den Befehl seines Herzens liess er mich hören:
Tiâmat, unsere Mutter, hat sich gegen uns empört,
eine Rotte versammelnd, zornig tobend.
Ihr wandten sich zu die Götter insgesammt,
die Äonen, *die ihr schuft, traten ihr zur Seite.*
Den Tag verfluchend *folgten sie Tiâmat,*
zürnend, Unheil planend, rastlos *Tag und Nacht;*
bereit zum Kampf, tobend, rasend
rotteten sie sich zusammen, begannen den Streit.
Die Mutter der Tiefe, *die Schöpferin des Alls,*
fügte hinzu siegreiche Waffen, riesige Schlangen schaffend,
mit spitzen Zähnen, schonungslos beim Angriff;
mit Gift wie mit Blut füllte sie an deren Leib.
Wütende Giftnattern bekleidete sie mit Grausen,
stattete sie aus mit Schrecken, hoch liess sie sie . . .
‚Ihr Aussehen *möge . . . . . .*
ihr Leib schwelle an, auf dass unwiderstehlich ihre Brust!‘
Sie schuf eine Natter, eine wütende Schlange, eine Lachamu,
einen ‚grossen Tag‘, *einen tollen Hund, einen Skorpionmensch,*
‚kreisende Tage‘, *einen Fischmenschen und einen Widder,*
schonungslose Waffen tragend, nicht fürchtend die Schlacht,
trotzigen Sinnes, unüberwindlich für den Feind.
Dazu aber, dass sie die Elf solchermassen bildete,
unter den Göttern, ihren Söhnen, soviel sie zu Hauf gebracht,
erhob sie den Kingu, machte ihn gross in ihrer Mitte.
‚Voranzugehen vor dem Heere, das sei deine Sendung;

1) K 3473 etc (S A Smith, Misc Texts 1 ff). Dazu die bei Bezold, Catalogue sub K 3473 erwähnten Duplicate, für deren Benutzung wieder das oben p 402 A 4 Bemerkte gilt.

das Waffenerheben befiehl du, den Aufbruch zur Schlacht!
Erster im Kampfe, Oberster im Sieg zu sein
legte sie in seine Hand und setzte ihn auf den Thron:
‚Deine Formel sprach ich, erhöhte dich unter den Göttern,
belehnte dich mit der Herrschaft über die Götter insgesammt;
hoch erhaben sollst du sein du mein einziger Gatte,
gross soll dein Name sein über [dem Erdkreis!]‘
Drauf gab sie ihm die Lostafeln, legte sie an seine Brust:
‚Dein Gebot sei gültig, feststehe deines Mundes Geheiss!‘
Als nun Kingu erhöht war, himmlische Gottheit erlangt hatte,
da bestimmte sie den Göttern, ihren Söhnen, das Los:
‚Euer Mundauftun soll das Feuer dämpfen,
Der Erhabene von Kidmuri soll die Glut *auslöschen‘!*
Ich entsandte Anu, aber nicht wollte er ihr begegnen,
Nugimmud[1] *fürchtete sich und kehrte zurück.*
Da entbot ich Marduk, den Götterberater, euren Sohn;
der Tiâmat zu begegnen, trieb ihn sein Herz.
Er öffnete seinen Mund und sprach zu mir:
‚Wenn wirklich ich euer Rächer sein soll,
Tiâmat bezwingen, euch erretten,
*so rüstet ein Mahl, macht reichlich den Los*schmaus,
in Ubšugina insgesammt freudig tretet ein!
Mit meinem Mund, gleich euch, will ich dann entscheiden;
nicht werde geändert, was immer ich schaffe,
nicht sei rückgängig, nicht ungültig das Wort meiner Lippe!‘
So eilet und bestimmet ihm schleunigst das Los,
dass er hinziehe, begegne eurem gewaltigen Feind!‘
Da ging GA-GA hin, vollbrachte seinen Weg,
bis zu Luchmu und Lachamu, den Göttern, seinen Vätern,
fiel da nieder, küsste den Boden zu ihren Füssen,
stand gebückt, richtete sich auf und sprach zu ihnen:
‚Anšar, euer Sohn, hat mich gesandt,
den Befehl seines Herzens liess er mich hören:
Tiâmat, unsere Mutter, hat sich gegen uns empört,
eine Rotte versammelnd, zornig tobend.
Ihr wandten sich zu die Götter insgesammt,
die Äonen, *die ihr schuft, traten ihr zur Seite.*
Den Tag verfluchend *folgten sie Tiâmat,*
zürnend, Unheil planend, rastlos *Tag und Nacht;*
bereit zum Kampf, tobend, rasend
rotteten sie sich zusammen, begannen den Streit.
Die Mutter der Tiefe, *die Schöpferin des Alls,*
fügte hinzu siegreiche Waffen, riesige Schlangen schaffend,
mit spitzen Zähnen, schonungslos beim Angriff;

1) dh Ea.

mit Gift wie mit Blut füllte sie an deren Leib.
Wütende Giftnattern bekleidete sie mit Grausen,
stattete sie aus mit Schrecken, hoch liess sie sie . . .
‚Ihr Aussehen *möge . . . . . .*
ihr Leib schwelle an, auf dass unwiderstehlich ihre Brust!‘
Sie schuf eine Natter, eine wütende Schlange, eine Lachamu,
einen ‚grossen Tag‘, einen tollen Hund, einen Skorpionmenschen,
‚kreisende Tage‘, einen Fischmenschen und einen Widder,
schonungslose Waffen tragend, nicht fürchtend die Schlacht,
trotzigen Sinnes, unüberwindlich für den Feind.
Dazu aber, dass sie die Elf solchermassen bildete,
unter den Göttern, ihren Söhnen, soviel sie zu Hauf gebracht,
erhob sie den Kingu, machte ihn gross in ihrer Mitte:
‚Dem Heere voranzugehen, das sei deine Sendung;
das Waffenerheben befiehl du, den Aufbruch zur Schlacht!‘
Erster im Kampf, Oberster im Sieg zu sein,
legte sie in seine Hand und setzte ihn auf den Thron:
‚Deine Formel sprach ich, erhöhte dich unter den Göttern,
belehnte dich mit der Herrschaft über die Götter insgesammt;
hoch erhaben sollst du sein, du mein einziger Gatte,
gross soll dein Name sein über [dem Erdkreis!]‘
Drauf gab sie ihm die Lostafeln, legte sie an seine Brust:
‚Dein Gebot sei gültig, feststehe deines Mundes Geheiss!‘
Als nun Kingu erhöht war, himmlische Gottheit erlangt hatte,
da bestimmte sie den Göttern, ihren Söhnen, das Los:
‚Euer Mundauftun soll das Feuer dämpfen,
der Erhabene von Kidmuri soll die Glut *auslöschen!‘*
Ich entsandte Anu, aber nicht wollte er ihr begegnen,
Nugimmud fürchtete sich und kehrte zurück.
Da entbot ich Marduk, den Götterberater, euren Sohn;
der Tiâmat zu begegnen, trieb ihn sein Herz.
Er öffnete seinen Mund und sprach zu mir:
‚Wenn wirklich ich euer Rächer sein soll,
Tiâmat bezwingen, euch erretten,
so rüstet ein Mahl, macht reichlich den Losschmaus,
in Ubšugina insgesammt freudig tretet ein!
Mit meinem Mund, gleich euch, will ich dann entscheiden;
nicht werde geändert, was immer ich schaffe,
nicht sei rückgängig, nicht ungültig das Wort meiner Lippe!‘
So eilet und bestimmet ihm schleunigst das Los,
dass er hinziehe, begegne eurem gewaltigen Feind!‘
Das hörten Luchmu und Lachamu und weh[klagten laut,]
die Himmelsgötter insgesammt schluchzten schmerz[lich:]
‚Wie wahnwitzig sind die Äonen, dass sie trachten nach [Haft],
nicht können wir verstehn der Tiâmat [Tun.]‘

Da versammelten *sich, giengen hin [. . . . . .]*
die grossen Götter allesammt, die bestimmen [das Los],
traten ein vor *Anšar, füllten an* [das Gemach],
sie drängten [1]) *sich an einander in der Versammlung [. . .]*
setzten sich zu Tische, [sättigten sich] am Mahl,
Brod assen sie, mischten *[Wein],*
mit süssem Most füllten sie [sich,]
tranken Meth, stärkten [ihren] Le[ib,]
gar sehr . . . . . bestiegen sie ihre [Sitze,]
Marduk, ihrem Rächer, das Los zu bestimmen.

(Ende von Tafel III.)

Tafel IV [2]).

Drauf setzten sie ihn auf den fürstlichen Thronsitz,
angesichts seiner Väter liess er sich nieder als Herrscher.
‚Du seist geehrt unter den grossen Göttern;
dein Los ist ohne Gleichen, dein Name ist Anu.
Marduk, du seist geehrt unter den grossen Göttern,
dein Los ist ohne Gleichen, dein Name ist Anu.
Von heute ab sei gültig dein Geheiss,
Erhöhen und Erniedrigen liege in deiner Hand!
Fest stehe dein Wort, unverbrüchlich sei dein Gebot,
keiner der Götter beschreite deinen Bezirk!
Ausschmückung, darnach begehren *die Tempel der Götter,*
mögen sie daran darben, *an deiner Stätte sei sie reich* [3]).
O Marduk, da du unser Rächer sein willst,
so verleihen wir dir das Königtum über das ganze All.
Bist du im Rat, so stehe dein Wort obenan,
deine Waffe sei siegreich, *sie* treffe *den Feind.*
O Herr, wer auf dich traut, dessen Leben schone;
aber der Gott, der Böses plant, giess aus dessen Leben.‘
Drauf legten sie in ihre Mitte [4]) *irgend ein Kleid,*
zu Marduk, ihrem Erstgeborenen, sprachen sie also:
‚Dein Los, o Herr, übertreffe das der Götter:
Vergehen und Werden — befiehl es und es geschehe.
Auf das Auftun deines Mundes vergehe das Kleid,
befiehl ihm wiederum, so sei das Kleid wieder da!‘

---

1) vgl zu *innišku aḫu u aḫi* Ez 3 13 Ψ 85 11.

2) vgl Bezold, Catalogue sub K. 3437.

3) vgl zur Übersetzung dieser zwei schwierigen Zeilen Belser in BSS 2 155.

4) Orig. *i-na bi-ri-šu-nu.*

Da befahl er mit seinem Munde, und das Kleid vergieng,
wiederum befahl er ihm, und das Kleid war wieder da.
Da solche Macht seines Worts sahn die Götter, seine Väter,
begrüssten sie ihn freudig: ‚Marduk sei König‘,
schenkten ihm Scepter, Thron und Ring,
gaben ihm eine Waffe ohne Gleichen, den Feind zu schlagen:
‚Wolan! der Tiâmat schneide ab das Leben,
es entführe der Wind ihr Blut ins Verborgene!‘
So bestimmten Bel[1] *das Los die Götter, seine Väter,*
einen Heils- und Glückspfad liessen sie ihn einschlagen.
Er machte fertig einen Bogen, bestimmte ihn zur Waffe,
ein Sichelschwert *rüstete er, befestigte es . . . . .*
Er nahm die Gotteswaffe[2], *liess seine Rechte sie fassen,*
Bogen und Köcher hängte er an seine Seite.
Er machte einen Blitz vor sich her,
dessen Inneres er füllte mit lodernder Flamme.
Er machte ein Netz, das Ungetüm Tiâmat zu fangen,
die vier Winde stellte er hin, dass sie ja nicht entkäme,
liess Südwind, Nordwind, Ostwind, Westwind
treten an das Netz, das Geschenk seines Vaters Anu.
Er schuf einen Orkan[3], *einen Sturm, ein Wetter,*
die vier, die sieben Winde, einen Wirbel, eine Windsbraut.
Drauf liess er los die Winde, die er geschaffen, alle sieben,
das Ungetüm Tiâmat zu verwirren, ihm[4] *zu folgen.*
Da nahm Bel den ‚Sturm‘, seine grosse Waffe,
den unvergleichlichen Wagen, den furchtbaren, bestieg er.
Er trat darauf, ein Viergespann band er daran,
[Rosse], *schonungslose, mutige, flugschnelle;*
[mit spitzen] Zähnen, voll von Gift,
[. . . . . .] . . ., die niederzuwerfen verstehen,
[zur Rechten . . .] *schrecklich im Kampf,*
zur Linken [. . . . .] öffnend [. . . . . .]
. . . . [. . . .] . . mit Grausen bekleidet,
dessen Schrecken nie[derwirft] . . . . . .
Gerade aus zog er, vollbrachte seinen [W]eg,
zum Ort, wo Tiâmat [. . . .], wandte er sein Antlitz,
mit der Lippe [. . . . .] . . . . . haltend,
ein Giftkraut *[. . . .] mit seinem Finger fassend.*

---

1) Hier, wie mehrfach im Folgenden, wird Marduk mit dem Namen Bêl ‚Herr‘ bezeichnet, der ursprünglich blos Beiname, später geradezu als N pr für ihn gebraucht wurde. Ebenso bei Berossus stets *Βῆλος*.

2) dh nach den Abbildungen wol der doppelte Dreizack.

3) *šâru limnu* ‚böser Wind‘ ist nur Glosse zu *imḫullu*.

4) wahrscheinlich auf Marduk zu beziehen.

Zu der Stunde pries *man ihn* [1]), *die Götter* priesen *ihn*,
die Götter, seine Väter, priesen *ihn*, *die Götter* priesen *ihn*.
Es nahte Bel, nach dem Kampf mit Tiâmat spähend,
nach Kingu's, ihres Gemahls, Besiegung ausschauend.
Wie der ihn erblickte, da ward verwirrt sein Vornehmen,
sein Verstand ward benommen, sein Tun verworren.
Als die Götter, seine Helfer, die ihm zur Seite gingen,
ihren Führer [verzagen] *sahen, ward ihr Auge verstört.*
Doch Tiâmat hielt [stand], *wandte den Nacken nicht ab,*
mit ihrer Lippe . . . . Widersetzlichkeit . . . .
‚Es nehm[en a]uf [2]) *mit dir, o Bel, die Götter den Kampf,*
[da w]o sie versammelt sind, ist jetzt deine Stelle!' [3])
Da [nahm] Bel den ‚Sturm', seine grosse Waffe,
[der] Tiâmat, was sie begangen, hielt er also vor:
‚[Drunten *gew]altig warst du, droben erhaben;*
[doch dich trieb] *dein [He]rz, Streit zu beginnen,*
[dass die Aeonen von] *ihren Vätern zu* [dir abfielen;]
[um dich schartest du] *sie, empörtest dich* ge[gen uns,]
[machtest *den King]u* [4]) *zu de[inem] Gemahl,*
[übergabst] *ihm* [5]) *göttliche Macht.*
[. . . . . auf B]öses sannest du,
[den Gött]ern, meinen Vätern, tatest du Bosheit an.
[So werde gefes]selt deine Schaar, gebunden deine Waffen;
stelle dich! ich und du wollen mit einander kämpfen!'
Tiâmat, als sie solches vernahm,
geriet in Bestürzung, verlor den Verstand.
Es schrie auf Tiâmat, ungestüm sich aufbäumend,
im Tiefsten durch und durch erbebte ihr Gebein.
Sie sagt her eine Beschwörung, spricht aus eine Formel,
die Götter der Schlacht lassen erklingen *ihre Waffen.*
Es begegneten sich Tiâmat und Marduk, der Götterberater,
zum Kampf stürmten sie, nahten zur Schlacht.
Da spannte aus Bel sein Netz, schloss sie ein,
den Orkan, der hinten stand, liess er auf sie los.
Als nun aufriss ihren Rachen Tiâmat . . . . . .
liess er den Orkan hinein, dass sie das Maul sperren musste.
Mit grimmigen Winden füllte er an ihren Leib,
dass die Besinnung ihr schwand, sie den Rachen weit aufriss.
Er aber fasste *das* Sichelschwert, *stiess es ihr in den Leib,*

---

1) oder ‚zuschauen' statt ‚preisen'?
2) ich vermute *mit-ta-[ah-ḫu]-ru*.
3) dh gilt es jetzt für dich, deinen Mann zu stehen.
4) Schluss von *gu* auf K 5420c Obv erhalten.
5) *šu* auf K 5420c Obv erhalten.

zerschnitt ihr Eingeweide, zerteilte ihr Inneres;
er bewältigte sie, machte ihr den Garaus,
ihren Leichnam warf er hin, stellte sich darauf. —
So hatte er Tiâmat, die Führerin, bewältigt,
ihre Streitmacht zersprengt, ihre Schaar zerstreut;
die Götter, ihre Helfer, die ihr zur Seite giengen,
erzitterten, fürchteten sich, wandten sich rückwärts,
machten sich davon, ihr Leben zu sichern,
[doch Ban]de umschlangen sie, die unentrinnbar:
so nahm er sie gefangen, zerbrach ihre Waffen,
im Netze lagen sie, sassen im Garn;
auch füllten sie an das Weltall mit Geheul,
trugen seine Strafe, eingeschlossen im Kerker. —
Auch die elf Geschöpfe, die sie grausig gebildet,
eine Horde *von Unholden, die ihr* zur Seite *gegangen,*
legte er in Fesseln, [band] *ihre Hände,*
und ihren Widerstand [tr]at er unter sich. —
Und Kingu, der ge[waltig war über] *sie* [alle,]
den bewältigte er und tat ihm wie den [andern] *Göttern.*
Er entriss ihm die Lostafeln, [die hiengen an] seiner [Br]ust;
siegelte sie mit seinem Siegel, hängte sie sich an die Br[ust.]
Nachdem er so seinen Gegner bewältigt und bezwungen,
den stolzen Widersacher zu [schanden] *gemacht hatte,*
Anšar's Sieg über den Feind gänzlich vollendet,
Nugimmud's[1] *Absicht erreicht der streitbare Marduk,*
da machte er über die bewältigten Götter seine Haft fest,
und kehrte zurück zu Tiâmat, die er bewältigt.
Es trat nieder Bel den Leib der Tiâmat,
mit der schonungslosen[2] *Waffe spaltete*[3] *er ihren Schädel,*
durchschnitt ihr die Adern *ihres Blutes*
und liess es vom Nordwind ins Verborgene bringen.
Das sahen seine Väter, freuten sich, frohlockten,
Friedensgeschenke liessen sie bringen für ihn.
Da ward Bel besänftigt, als er ihren Leichnam betrachtete,
. . . . . *Kunstreiches zu schaffen.*
Er zerschlug sie wie einen . . . .[4]*), in zwei Teile;*

---

1) dh Ea's. 2) Original *pa-di-e.*

3) Vgl die Jagdinschr Asurbanipal's I R 7 No IX D, wo im Hinblick auf obige Stelle natürlich auch *muḫḫašu unatti* zu lesen ist, ferner IV R^2 56, 3a add: *paṭru [ša qaq]qadu inattû* ‚ein Dolch, welcher den Kopf spaltet'. Vgl wahrsch hebr חֵמָה. Zu *muḫḫu* ‚Gehirn' cf Meissner ZA 876.

4) Wahrsch ein Waffenname mit folg Adj. Oder ist zu lesen *ṣalmê* ‚Zwillinge' (am Himmel)? Vgl dann dazu Jensen Kosm 65.

eine Hälfte nahm er, machte sie zum Himmelsdach,
zog eine Schranke davor, stellte Wächter hin,
ihre Wasser nicht herauszulassen befahl er ihnen.
Den Himmel entsprechend der untern Welt befestigte er,
stellte ihn dem Ocean gegenüber, Nugimmud's[1] *Wohnung.*
Dann mass aus Bel des Oceans Bau[2],
als einen Pallast gleich diesem errichtete er Ešara.
Den Pallast Ešara, den er als Himmel baute,
liess er Anu, Bel und Ea als ihre Stadt bewohnen.

(Schluss von Tafel IV.)

Tafel V[3].

Er machte die Standörter für die grossen Götter,
als Sterne gleich ihnen setzte er die Tierkreisgestirne[4] *ein.*
Er bezeichnete das Jahr, brachte alle Sternbilder *an,*
zwölf Monate mit Sternen, je dreien, setzte er ein.
Als er des Jahres Tage bezeichnet nach *den Sternbildern,*
gründete er Jupiters Standort, zu bezeichnen ihre Grenze,
auf dass keiner[5] *fehl gehe, noch sich verirre,*
setzte er Bel's und Ea's Standort zugleich mit ihm[6] *fest.*
Drauf öffnete er Tore zu beiden Seiten,
befestigte einen Verschluss links und rechts.
in die Mitte des Himmels setzte er den Zenith.
Den Mond liess er aufstrahlen[7], *unterstellte ihm die Nacht,*
bestimmte ihn zum Nachtkörper, die Zeit zu bezeichnen,
allmonatlich bildete *er ihn als Vollmond:*
‚Beim Beginn des Monats, wann der Abend anbricht,
mit den Hörnern erglänze, um den Himmel zu bezeichnen.
Am siebenten Tage mach die Scheibe [ha]lb,
stehe senkrecht[8] *am* [Sa]bbath *mit der [erst]en Hälfte.*
Wann bei [Unterga]ng[9] *der Sonne am Horizont du [aufgehst],*

1) dh Ea.

2) Es ist zu lesen *bi-nu-tu-uš-šu.* Das *bi* der Ausgabe hinter *apsû* in der vorhergehenden Zeile steht nicht im Original.

3) Vgl Bezold Catalogue sub K 3567.

4) nicht identisch mit den Tierkreiszeichen, aber in deren Nähe; vgl darüber Jensen Kosm 47 ff.

5) scil der Tage. 6) nämlich dem Standort des Jupiter.

7) oder: schuf er?

8) scil zur Erde bezw Sonne, dh im Meridian, in welchem der Mond im ersten und letzten Viertel bei Sonnenuntergang steht.

9) *[ina šu-u]l-ma Šamši.*

so stehe ihr gegenüber [am 14.] im vollsten Glanze.
[Vom 15].[1]) *[an] nähere dich der Bahn der Sonne,*
[am 21].[1]) *stehe senkrecht zur Sonne zum zweitenmal.*
[Vom 22. an . . . .] . . . aufzusuchen ihren Weg,
[am 28. zur Sonne] komm heran und halte Gericht!
[. . . . . .] [. . . . . .] verletzen,
[. . . . . .] [. . . . . .] mich.

(Das Folgende ist abgebrochen; es enthielt vermutungsweise zunächst die Fortsetzung über die Schöpfung der Himmelskörper, dann wol die Schöpfung des Festlandes und des Meeres.)

Tafel VI.

[. . . . .] . . der Götter als er hörte[2]).

(Alles Übrige fehlt; es enthielt vermutlich den Bericht über die Pflanzenschöpfung, falls derselbe nicht bereits auf Tafel V gegeben war.)

Tafel VII(??)[3]).

Einst als die Götter insgesammt bildeten [die Welt],
schufen [den Himmel], befesti[gten die Erde],
hervorbrachten beseelte [Wes]en . . [. . . . . .]
Vieh des Feldes, [Getier] des Feldes und Gewürm [des Feldes,]
[. . . . . .] . . den beseelten Wesen [. . .]
[. . . . . .] . und mit Lebewesen die Stadt an[füllten,]
[. . . . al]le *Lebewesen, alle Creatur [. . . . .]*
[. . . . . .] in meiner ganzen Familie [. . .]
[da schuf] *der Gott Nin-igi-azag zwei* klei[ne . . .]
[unter der Gesam]mtheit der Lebewesen machte er [sie]herr[lich]

(Es folgen noch 4 Zeilenreste.)

---

1) Orig *-kan,* nicht *tar.*

2) erhalten als ‚Custos' auf der Rückseite der Fragmente mit dem Anfang der V. Tafel.

3) Die Zugehörigkeit dieses Fragments DT 41 (veröffentlicht bei Delitzsch, Ass Lesest[3] 94f) zu dem Schöpfungsepos in der Redaction ‚Einst als droben' ist jedenfalls nicht sicher und erscheint auch nicht gerade als wahrscheinlich.

Letzte (?) Tafel [1]).

(Anfang abgebrochen.)

Gott Zi-[. . . nannten sie ihn[2]*) zweitens . . . . .]*
‚der festsetzte [. . . . . .]
ihre Wege [. . . . . .]
nicht werde vergessen unter den Menschen [. . . .]
Gott Zi-azag[3]*) nannten sie ihn drittens: ‚der Reinigung* bewirkt,
Gott des milden Hauches, Herr der Erhörung und Gnade,
der hervorbringt . . und Fülle, der Überfluss schafft,
der alles, was wenig, · zahlreich macht,
dessen milden Hauch wir atmen bei grosser Mühsal‘:
möge man aussagen, rühmen, und ihm huldigen!
Gott Mir-azag zum vierten, so preise ihn die Welt!
‚Herr der reinen Beschwörung, der die Toten lebendig macht,
der den bewältigten Göttern Gnade erwies,
das auferlegte Joch den Göttern, seinen Feinden, abnahm,
der an ihrer Statt die Menschen schuf,
der Barmherzige, der zu beleben die Kraft besitzt‘:
bestehen möge, nicht vergessen werde solches Wort von ihm
im Munde der Schwarzköpfigen, die geschaffen seine Hände!
Gott Tu-azag fünftens laute sein Zauberwort in ihrem Munde:
‚der durch seine reine Beschwörung ausrottet alle Bösen‘.
Gott Sa-zu: ‚der der Götter Herz kennt, der ins Innerste blickt,
der den Übeltäter nicht entrinnen lässt vor sich,
der den Götterrat beruft, der ihr Herz [erfreut,]
der da beugt die Unbotmä[ssigen . . . . . .]
der das Recht gelingen lässt, [. . . . . .]
der die Widerspenstigkeit [. . . . . .]
Gott Zi-si: ‚der dahin fah[ren lässt den Sturmwind, . . .]
der dahinstürmen lässt das Staubgewühl . . . . .]
Gott Suḫ-kur sechstens: ‚der ausrottet die [Feinde . . .]
der ihre Verträge . . . [. . . . . .]
der ver[nicht]et [alle] Bö[sen . . . . . .]

(Die Fortsetzung ist abgebrochen.)

---

1) Veröffentlicht bei Delitzsch, Ass Lesestücke[3] 95f vgl Bezold Catalogue sub K 8522. Die Zugehörigkeit zur Schöpfungsgeschichte in der Redaction ‚Einst als droben‘ ist nicht absolut sicher.

2) nämlich Marduk.

3) Die Bedeutung dieses und der folgenden Ehrennamen des Marduk wird stets in den unmittelbar folgenden Versen gegeben.

(Rückseite dieses Fragments, zunächst einige verstümmelte Zeilen.)

[. . . . . .] Stern, [der am Himmel aufstrahlt]
es werde erfasst . . . . . .
Weil er das Ungeheuer Tiâmat[1]) *spul[tete ohne zu rasten,]*
sei sein Name Nibiru, der da einnimmt die [Mitte . .]
Den Sternen des Himmels [bestimme er] die Bahn,
wie Schafe weide er die Götter insgesammt!
Er bewältige Tiâmat, bedränge und verkürze ihr Leben,
für alle künftigen Geschlechter, für alle spätesten Tage
nehme er sie weg ohne . . . , bringe sie fort für alle Zeiten'.
Weil er die Erde geschaffen, das Festland gebildet,
,Herr der Länder' zum Namen gab ihm der Vater Bel,
die Namen der Himmelsgötter erhielt er insgesammt.
Das hörte Ea, da erheiterte sich sein Gemüt,
dass man seinem Sohne so herrliche Namen verlieh:
,Er, wie ich selbst, Ea soll er heissen,
meine bindenden Gebote insgesammt überbringe er,
alle meine Befehle, er möge sie übermitteln!'
Nach den fünfzig Namen der grossen Götter
gab man ihm fünfzig Namen, vermehrte seine Macht.
Es vernehme solches der Vorsteher und verkünde es,
der Weise, der Kundige beherzige es gleicherweise;
der Vater erzähle es dem Sohne, schärfe es ihm ein,
dem Hirten und Hüter[2]) *öffne er das Ohr,*
dass er sich freue über den Herrn der Götter, Marduk,
dass sein Land gedeihe, er selbst wolbehalten bleibe!
Beständig ist sein Wort, gültig sein Befehl,
seinen Ausspruch ändert nicht irgend ein Gott.
Schaut er böse drein, ohne seinen Nacken zu wenden,
so kommt in Zorn und Grimm kein Gott ihm gleich.
Der Langmütige . . . . . [ ]
[der] Sünde und Frevel vor sich [. . . . . .]

(Schluss abgebrochen.)

II. Eine zweite babylonische Recension des Tiâmat-Kampfes[3]).

Es seufzten die Städte, die Menschen [stöhnten,]
Wehklage erhoben die Menschen [und jammerten.]

1) eigentlich ‚die Mitte Tiâmats'.

2) dh dem Könige.

3) Rm 282 (gleichfalls aus der Bibliothek Asurbanipals), veröffent-

Auf ihre Klage nicht [ward ihnen Hülfe,]
auf ihr Jammern nicht [ward ihnen Beistand.]
‚Wer ist denn der [grosse] Drache?‘
‚Tiâmat ist der [grosse] Drache!‘
Bel hat am Himmel gezeichnet [sein Bild:]
50 Meilen seine Länge, 1 Meile [seine Breite,]
½ Rute sein Rachen, 1 Rute [sein . . . . . .]
60 *Ruten* die Windungen [1]) *des [grossen] Dra[chen,]*
65 Ruten eines Vogels . . [. . . . . .]
Im Wasser 9 Ellen misst [. . . . . .]
er richtet auf seinen Schwanz [. . . . . .]
Die Götter des Himmels insgesammt [. . . . . .]
im Himmel die Götter fallen nieder vor [dem Gotte . . . .]
und des Sin Rettungsseil eiligst [ergreifen sie.]
‚Wer wird hingehen, den Drachen [2]) *[töten,]*
die weite Erde errett[en]
und die Königsherrschaft ergreifen?‘
‚Gehe hin, Gott ŠUḪ, den Drachen tö[te,]
die weite Erde erre[tte]
und die Königsherrschaft ergreife!‘
‚Du hast mich gesandt, Herr . . . . [. . . . .]
nicht vermag ich des Drachen [. . . . . .]
[. . . . . .] . . . [. . . . . .]
[. . . . . .] im Wasser [. . . .]

(Fehlen ungefähr 50 Zeilen.)

[. . . . .] seinen Mund öffnete zum Gotte [. . . .]
‚Lass hinabfahren Wolken, Sturm,
dein Lebenssiegel an deine Stirn
lege, den Drachen tö[te!]‘
(5) *Da liess er hinabfahren Wolken, Sturm,*
sein Lebenssiegel an seine Stirn
legte er, den Drachen [tötete er.]

---

licht von Delitzsch Ass Wörterb 390. — Die metrische Form ist weniger einheitlich, als in dem vorhergehenden Stücke. Mit Versen zu 4 Hebungen wechseln hier solche zu 6 (vielleicht 9) Hebungen.

1) *limâti* √ *lamû* = לוה; cf לוותן cf oben p 46 A 4.

2) Hier und wiederholt im Folgenden wird das Ungeheuer durch ein Wort bezeichnet, welches wegen des polyphonen Characters der assyrischen Schrift *kalbu* (Hund), *labbu* (Löwe), aber auch *rebbu* gelesen werden kann. Ist letztere Lesung, was aber vorerst noch zweifelhaft bleiben muss, die richtige, so wäre *rebbu* (für **rahbu*) das assyrische Äquivalent von רחב.

3 Jahre 3 Monate, Tag und [Nacht]
floss dahin des Drachen Blut.

(Es folgt die übliche Unterschrift, welche die Tafel als zur Bibliothek Asurbanipals gehörig ausweist.)

III. Eine zweite babylonische Recension der Schöpfung [1]).

Noch war das heilige [2]) *Haus der Götter an heiligem* [2]) *Orte nicht gemacht,*
kein Rohr noch entsprossen, kein Baum noch geschaffen,
kein Ziegel gelegt, kein Ziegelbau errichtet,
kein Haus errichtet, keine Stadt gebaut,
keine Stadt errichtet, keine Wohnung bereitet,
Nippur nicht errichtet, E-kur [3]) *nicht gebaut,*
Erech nicht errichtet, E-anna [4]) *nicht gebaut,*
der Ocean nicht geschaffen, Eridu nicht gebaut,
das heilige Haus der Götter, sein Bau nicht errichtet:
die Gesammtheit der Länder war Meer!
Aber da (entstand) im Meere eine Bewegung.
Eridu ward errichtet, Esagil [5]) *gebaut,*
Esagil, wo mitten im Ocean Gott Lugal-dul-azaga wohnt.
Babel ward errichtet, Esagil vollendet.
Die Götter, die Anunnaki [6]) *wurden zugleich geschaffen;*
die heilige Stadt, wo sie gern wohnen, benannten sie herrlich.

---

1) Londoner Tafel 82—5—22, 1048, veröffentlicht und übersetzt von Pinches in Journ of the Roy As Soc Vol XXIII (1891), p 393—408. Vgl denselben in Transact of the 9. intern Congr of Orient Vol II p 190—198 und Hommel in Deutsche Rundschau XVII 10 (1891) p 105—114. — Meist im gewöhnlichen babylonischen Metrum: der Vers zu 4 Hebungen, doch mit mehrfachen Abweichungen im Einzelnen. Auch die Strophenbildung erscheint hier nicht klar durchgeführt.

2) wörtlich ‚reine'.

3) Bel-Tempel in Nippur.

4) Ištar-Tempel in Erech.

5) sonst, so gleich in Z 14, der grosse Marduk-Tempel in Babylon, aber hier wahrscheinlich Bezeichnung eines Tempels in Eridu am persischen Meerbusen; daher auch die Näherbestimmung in Z 13.

6) untergeordnete göttliche Wesen.

Es befestigte Marduk ein Röhricht auf dem Wasser,
bildete Staub[1] *und schüttete ihn neben dem Röhricht auf.*
Um die Götter an lieblicher Stätte wohnen zu lassen,
schuf er die Menschen;
die Göttin Aruru schuf Samen der Menschen zugleich mit ihm.
Tiere des Feldes, Lebewesen des Landes schuf er.
Den Tigris und den Euphrat schuf er an ihren Orten,
benannte ihre Namen gut.
. . . . . *Schilf, Rohr und Wald schuf er.*
Das Grün des Feldes schuf er,
die Länder, das Schilf, das Rohr,
die Wildkuh mit ihrem Jungen, dem jungen Wildochs, das Mutterschaf mit seinem Jungen, dem Lamm der Hürde,
Baumgärten und Wälder,
den Ziegenbock . . . . . .
Drauf füllte Marduk auf zur Seite des Meeres eine Terasse,
[. . . . . .] . . wie er zuvor nicht gemacht hatte,
[. . . . . .] liess er entstehen.
[. . . . . .] Bäume schuf er,
[Ziegelsteine] schuf er an ihrem Orte,
[. . . . . .] Ziegelbauten schuf er,
[Häuser errichtete er], Städte erbaute er,
[Städte errichtete er], Wohnungen legte er an,
[Nippur errichtete er], E-kur baute er,
[Erech errichtete er, E-ann]a baute er.

(Fortsetzung abgebrochen.)

(Der Schluss der Tafel enthält eine Beschwörungsformel.)

IV. Der Adapa-Mythus[2].

(Fehlen zu Anfang einige wenige Zeilen.)

Der Südwind [wehte und tauchte ihn unter,]
in das Haus [seines Herrn] versenkte er ihn.
‚O Südwind, [du hast] mir [angetan] all deine Tücke;

---

1) *epiru* = עפר.

2) Auf einer zusammen mit den Tell el-Amarna-Briefen gefundenen Thontafel, also aus der Mitte des zweiten Jahrtausends v Chr stammend. Veröffentlicht von Winckler Thontafelfund von El-Amarna 166. Übersetzt von E T Harper Beitr z Assyriologie II 420ff; vgl noch Zimmern, Sunday

den Flügel will ich dir brechen!‘ Sobald er das mit seinem Munde gesprochen, wurde des Südwinds Flügel gebrochen. 7 Tage wehte der Südwind nicht mehr über die Erde. Anu spricht zu seinem Boten Ilabrat: ‚Warum wehte der Südwind seit 7 Tagen nicht mehr über die Erde?‘ Sein Bote Ilabrat antwortet ihm: ‚Mein Herr! Adapa, der Sohn Ea's, hat des Südwinds Flügel gebrochen‘. Als Anu dieses Wort vernommen, rief er ‚Hilfe!‘, setzte sich *auf seinen Thron* [. . .] . . . . . *Ea, der den Himmel* . . . . . [. . . .] *liess er ihn tragen, ein Trauerkleid* [. . . .] [. . . . . .] *legte er ihm an.* [. . . . . ‚Zu Anu,] dem Könige, *musst du gehen.* [*Wenn du emporsteigst*] *zum* [*Himm*]*el* [*und dem Throne Anu's dich nahst,*] *am Thore Anu's* [*werden Tammuz und GIŠ.ZI.DA*] *stehen, werden dich erblicken* . . . . . *‚Um wessentwillen* siehst du so aus, *Adapa, für wen trägst du das Trauerkleid?‘ ‚Von unserer Erde sind zwei Götter verschwunden; darum tue ich also‘. ‚Wer sind die zwei Götter, die von der Erde verschwunden sind?‘ ‚Tammuz und GIŠ.ZI.DA‘. Da werden sie einander anschauen und wehklagen, dann aber ein gutes Wort bei Anu einlegen und machen, dass Anu dich freundlich anschaut. Wenn du dann vor Anu trittst, wird man dir Speise des Todes reichen: iss nicht davon! Wasser des Todes wird man dir reichen: trink nicht davon! Ein Kleid wird man dir reichen: das ziehe an! Öl wird man dir reichen: damit salbe dich! Den Rat, den ich dir gegeben,* missachte *nicht, das Wort, das ich zu dir gesprochen, halte fest‘. Da kam der Bote Anu's an: ‚Adapa hat des Südwinds Flügel gebrochen. Lass ihn vor mich bringen‘. . . . . des Himmels liess er ihn sich lagern, zum Himmel stieg er empor.*

School Times (Philad) June 18, 1892. — Die obige Uebersetzung hält sich hinsichtlich der Zeilentrennung an das nicht-metrisch geschriebene Original. Trotzdem der Rythmus an vielen Stellen unverkennbar ist, schien es mir doch noch zu gewagt, von der prosaischen Schreibung des Originals abzugehen, zumal auch der Text an mehreren Stellen nicht unversehrt ist.

Als er zum Himmel hinaufkam, dem Thore Anu's sich nahte,
standen am Thore Anu's Tammuz und GIŠ.ZI.DA.
Als sie Adapa erblickten, riefen sie ‚Hilfe!'
‚Herr! Um wessentwillen siehst du so aus, *Adapa,*
für wen trägst du das Trauerkleid?'
‚Von der Erde sind zwei Götter verschwunden, darum trage ich das Trauerkleid'.
‚Wer sind die zwei Götter, die von der Erde verschwunden sind?'
‚Tammuz und GIŠ.ZI.DA'. Da sahen sie einander an und wehklagten. Als drauf Adapa Anu, dem Könige,
sich nahte und ihn Anu erblickte, da sprach er zu ihm:
‚O, Adapa! Warum hast du des Südwinds Flügel gebrochen?' Adapa antwortet dem Anu: ‚Mein Herr!
Für das Haus meines Herrn fing ich mitten im Meere Fische. Das Meer war spiegelglatt.
Da wehte der Südwind und tauchte mich unter,
in das Haus meines Herrn versenkte er mich. Im Zorn meines Herzens
. . . . . *[Tammuz]*
und GIŠ.ZI.DA legten ein gutes Wort bei Anu
ein; da wandte sich sein zorniges Herz und ward besänftigt:
‚Warum liess Ea einen unreinen[1]*) Menschen des Himmels und der Erde Innerstes schauen,*
machte ihn gross, verlieh ihm einen Namen?
Wir aber, was können wir ihm noch verleihen? Speise des Lebens
holt für ihn, dass er esse! Speise des Lebens
holte man für ihn, aber er ass nicht. Wasser des Lebens
holte man für ihn, aber er trank nicht. Ein Kleid
holte man für ihn, er zog es an. Öl
holte man für ihn, damit salbte er sich.
Da schaute ihn Anu an, wehklagte über ihn:
‚O Adapa, warum hast du nicht gegessen, nicht getrunken?
so wirst du auch nicht (ewiges) Leben haben. [. . . . .]
‚Ea, mein Herr,
hat mir befohlen: iss nicht, trink nicht!'
[. . . . . .] ihn [zurückke]hren *nach seinem Lande.*

(Die Schlusszeilen abgebrochen.)

---

1) dh ‚sündigen'.

V. Die Sintflut [1]).

Çit-napištim [2]) *sprach darauf zu Gilgameš* [3]) *also:*
‚Ich will dir eröffnen, Gilgameš, geheime Rede,
die Entscheidung der Götter will ich dir verkünden.
Šurippak, eine Stadt, dir wol bekannt,
die am Ufer des Euphrat gelegen,
diese Stadt war (schon) alt; die Götter in ihr —
eine Sintflut zu senden trieb ihr Herz die grossen Götter.
[Es w]ar ihr Vater Anu, ihr Berater der Kriegsheld Bel,
ihr Bote *Ninib, ihr Führer Ennugi.*
Der Herr der Weisheit, Ea, hatte mit ihnen beraten,
ihre Rede erzählte er einem Rohrhaus:
‚Rohrhaus, Rohrhaus! Wand, Wand!
Rohrhaus höre! Wand vernimm!
Du Mann aus Šurippak, Sohn des Ubaratutu,

---

1) Aus der zahlreichen Literatur über den babylonischen Sintflutbericht (vgl dazu Bezold Literatur 172 f; derselbe Catalogue sub K 2252) seien insbesondere erwähnt die Bearbeitungen von Haupt in Schrader's KAT² 55 ff und von Jensen Kosmologie 367 ff. Dazu neuerdings, meist in ziemlich engem Anschluss an die letztgenannte Arbeit, die Übersetzungen von A Jeremias in dessen Izdubar-Nimrod (1891), p 32 ff; Winckler Keilinschriftl Textbuch z AT (1892), p 71 ff; Muss-Arnolt in The Biblical World, Vol III (1894), p 109 ff. — Die metrische Form des babylonischen Sintflutberichts ist, wie überhaupt in dem ganzen Gilgameš-Epos, von dem es einen Teil bildet, nicht so streng durchgeführt, wie zB im Schöpfungsepos. Immerhin lässt sich in den weitaus meisten Fällen mit Leichtigkeit die gewöhnliche babylonische Strophe (bestehend aus 2 Versen mit je 2 Halbversen zu je 2 Hebungen) erkennen. Doch treten dazwischen auch Strophen mit 3 Versen ein (zB 146 ff) und andere Abweichungen.

2) Die Lesung ist, was den ersten Namensbestandteil betrifft, immer noch nicht ganz sicher. Hommel liest neuerdings (Proc Soc Bibl Arch 1892/93 p 243) *Núḫ-(napištim)* = נוח, was aber auch noch sehr problematisch ist.

3) Dies die jetzt inschriftlich bezeugte Lesung des früher conventionell Izdubar oder Gišdubar gelesenen Helden. Das schliesst indessen nicht aus, dass neben dieser sicher nichtsemitischen Aussprache des Namens auch noch eine semitische, etwa Namrudu, geläufig gewesen sein könnte.

zimmre ein Haus, baue ein Schiff,
verlass deinen Besitz, denk an dein Leben!
Lass deine Habe zurück und rette dein Leben,
bringe Lebenssamen aller Art auf das Schiff!
Das Schiff, das du jetzt bauen sollst,
wol berechnet seien seine Maſse,
es mögen sich entsprechen *seine Breite und Langseite*[1]*;*
in den Ocean lass es hinab![2]
Ich verstand es wol, sprach zu Ea, meinem Herrn:
[Den Befe]hl, *mein Herr, den du eben gegeben,*
will ich befolgen und ausführen;
[aber was] *sage ich der Stadt, dem Volk und den Ältesten?*
Ea öffnete seinen Mund und sprach,
sagte drauf zu mir, seinem Knechte:
‚Als [Antw]ort *also sprich zu ihnen:*
‚Es verwarf mich Bel und hasst mich,
drum will ich nicht mehr wohnen in eurer Stadt,
auf die Erde Bel's nicht mehr legen mein Haupt;
will [hinab fahren zum Ocean, bei [Ea], meinem [He]rrn, wohnen,
[e]uch wird er dann überschütten mit reichem Segen,
[einer Masse] *Vögel, einer* Me[n]ge *Fische,*
[. . . . .] Ernte.
[Doch eine Zeit hat Samas bestimmt, *da die Herren]* der Finsternis
[am Abend e]uch [überschütten werden] mit verderblichem Regen‘.

Sobald [das erste Morgenrot] erschien,

(Es folgen einige verstümmelte Zeilen.)

. . . . . *[. . . .] brachte den Bedarf herbei,*
am fünften Tage entwarf ich seine Gestalt.
Ringsum *waren* 120 *Ellen hoch seine Wände,*
120 *Ellen* war entsprechend *die* Breite *seines Decks.*
Ich entwarf . . . . . ., zeichnete *es selbst;*
ich baute *es in 6* Stockwerken, *teilte es siebenmal.*
Sein Inneres teilte ich neun Mal.
. . . . . *Wasser* goss *ich darinnen* aus.
Ich sah mich nach einem Ruder *um, tat das Nötige hinzu.*
6 Saren Erdpech goss ich auf die Aussenseite,

---

1) wahrscheinlich so zu verstehen, dass der Querdurchschnitt des Schiffes ein Quadrat bilden soll. Vgl Z 58 f.

2) Z 19—29 bilden den Inhalt des Traums, den Ea dem in einem Rohrhause befindlichen Çit-napištim sendet.

3 Saren Asphalt [goss ich] auf die Innenseite,
3 Saren Öl brachten herbei Leute, . . . -träger.
Ich behielt zurück ein Sar Öl, das die Opfer verbrauchten,
2 Saren Öl barg der Schiffer.
Für die Te[mpel der Götter] *schlachtete ich Ochsen,*
tötete Widder jeden Tag.
Krüge mit Sesamwein, Öl und Traubenwein,
Schal[en mit . . . . .] wie Flusswasser.
Ein Fest veranstaltete ich, wie am Neujahrstage,
[. . . . . .] Salbe tauchte ich meine Hand.
[Am siebenten Tage] . . . *war das Schiff fertig,*
[. . . . . .] war schwierig.
. . . . . *brachte man hin oben und unten,*
[. . . . . .] zwei Drittel davon.

Mit Allem, was ich hatte, belud ich es,
mit Allem, was ich hatte an Silber, belud ich es,
Mit Allem, was ich hatte an Gold, belud ich es,
mit Allem, was ich hatte an jeglichem Lebenssamen, belud ich es.
Ich brachte auf das Schiff meine Familie und mein Gesinde,
Tiere des Feldes, Wild des Feldes, Werkmeister aller Art brachte ich hinauf.
Eine Zeit hatte Samas festgesetzt:
‚Werden die Herren der Finsternis *am Abend einen verderblichen Regen senden,*
so tritt in das Schiff und verschliess das Thor‘.
Jene Zeit trat ein;
die Herren der Finsternis sandten am Abend einen verderblichen Regen.
Des Tages Aufleuchten *fürchtete ich,*
den Tag zu schauen hatte ich Angst.
Ich trat ein in das Schiff, verriegelte das Thor.
Dem Lenker des Schiffes, Puzur-Bel, dem Schiffer,
übergab ich die Arche mitsammt ihrem Inhalt.

Sobald das erste Morgenrot erschien,
stieg auf vom Horizont eine schwarze Wolke.
Rammân donnert mitten darinnen,
Nebo und Marduk schreiten voran.
Es ziehen die Boten *über Berg und Tal,*
den Anker *reisst Uragal los,*
es geht dahin Ninib, lässt Sturm hinter drein folgen.
Die Anunnaki erheben ihre Fackeln,
durch deren Glanz sie das Land erleuchten.
Rammân's Staubwirbel dringt bis zum Himmel,
alles Helle wird in Finsternis verwandelt.

[. . . .] das Land wie [. . . . . .] schlug [nieder,]
einen ganzen Tag der Stu[rm . . . . .]
eilends blies er daher, die [Wasser stiegen] *die Berge* [hinan,]
drangen wie ein Schlachtsturm auf die Menschen ein.
Nicht sieht mehr einer den andern,
nicht werden mehr erkannt die Menschen vom Himmel aus.
Die Götter fürchteten sich vor der Sintflut,
wichen zurück, stiegen hinauf zum Himmel Anu's,
die Götter, wie Kettenhunde, kauerten sie am . . . .
Es schreit Istar wie eine Gebärende,
es wehklagt die Herrin der Götter mit lauter Stimme:
‚Die frühere Menschheit *ist wieder zu Erde*[1] *geworden,*
weil ich im Götterrat für Schlimmes stimmte,
und ich, im Götterrat für Schlimmes stimmend,
zur Vernichtung meiner Menschen für eine Sintflut stimmte.
Werde ich je wieder Menschen zur Welt bringen wollen,
wenn sie jetzt wie Fischbrut das Meer erfüllen?‘
Die Götter der Anunnaki weinten mit ihr,
die Götter sassen gebeugt, weinend,
ihre Lippen zusammengepresst [. . . . . .] . .
6 Tage und Nächte
wütet der Sturm, die Flut, peitscht der Regen das Land.
Als der siebente Tag herankam,
liess nach das Wetter, die Flut, der Sturm[2]*,*
die gekämpft hatten wie ein Heer.
Es ruhte das aufgewühlte Meer, der Orkan, die Sintflut hörte auf.
Ich blickte auf das Meer, liess die Stimme erschallen —
aber alle Menschen waren wieder zu Erde geworden,
an Stelle der Wohnstätten war alles ein Sumpf.
Ich öffnete das Luftloch, das Licht fiel auf meine Wange,
ich beugte mich nieder, sass weinend da,
über meine Wange flossen meine Thränen.
Ich schaute auf die Welt — lauter *Meer!*
Nach der 12. (Himmelsrichtung) *hin tauchte Land auf,*
nach dem Lande Nişir trieb das Schiff.
Der Berg des Landes Nişir hielt das Schiff fest und liess es nicht los.
Den ersten Tag, den zweiten Tag hielt der Berg Nişir etc.
Den dritten Tag, den vierten Tag hielt der Berg Nişir etc.
Den fünften, den sechsten hielt der Berg Nişir etc.
Als der siebente Tag herankam:

Da liess ich eine Taube hinaus und liess sie los.

---

1) wörtlich ‚Lehm, Thon‘.

2) Z 129 und 130 bilden im Original eine Zeile.

Es flog die Taube hin und her;
da aber kein Ruheplatz da war, kehrte sie zurück.
Da liess ich eine Schwalbe hinaus und liess sie los.
Es flog die Schwalbe hin und her;
da aber kein Ruheplatz da war, kehrte sie zurück.
Da liess ich einen Raben hinaus und liess ihn los.
Es flog der Rabe, sah das Wasser abnehmen,
kam näher . . *nd und krächzend, kehrte aber nicht zurück.*
Da liess ich (Alles) hinaus nach den 4 Winden, brachte ein Opfer dar,
machte eine Spende auf dem Gipfel des Berges.
Je 7 Gefässe stellte ich auf,
darein schüttete ich Calmus, Cedernholz und Räucherwerk.
Die Götter rochen den Duft,
die Götter rochen den süssen Duft,
die Götter scharten sich wie Fliegen um den Opferer.
Als drauf die ‚Hehre' [1] *herangekommen war,*
da erhob sie das köstliche Geschmeide, *das Anu gefertigt ihr zu Wunsche:*
‚Ihr Götter hier! Bei meinem Halsschmuck! Nicht werde ich vergessen
diese Tage, ihrer denken, sie ewig nicht vergessen!
Die Götter mögen herantreten an die Spende,
aber Bel trete nicht an die Spende,
weil er unbesonnen die Sintflut angerichtet
und meine Menschen dem Verderben preisgegeben'.
Als dann Bel herangekommen,
wie er erblickte das Schiff, da ergrimmte Bel,
ward von Zorn erfüllt über die Götter der Igigi:
‚Wer ist da davongekommen mit dem Leben?
Nicht sollte entrinnen ein Mensch dem Verderben!'
Da öffnete Ninib seinen Mund und sprach,
sagte drauf zu dem Kriegsheld Bel:
‚Wer, ausser Ea, kann solches tun,
kennt doch Ea jegliches Vornehmen!'
Da öffnete Ea seinen Mund und sprach,
sagte drauf zu dem Kriegsheld Bel:
‚Ei du Kluger unter den Göttern, Kriegsheld!
wie *unbesonnen warst du, eine Sintflut anzurichten!*
Dem Sünder leg auf seine Sünde,
dem Frevler leg auf seinen Frevel;
aber sei nachsichtig, dass nicht (Alles) vertilgt, sei geduldig, dass nicht (Alles) [vernichtet *werde!]*
Anstatt dass du anrichtest eine Sintflut,

1) dh Ištar.

mögen Löwen kommen und unter den Menschen aufräumen!
Anstatt dass du anrichtest eine Sintflut,
mögen Leoparden *kommen und unter den Menschen aufräumen!*
Anstatt dass du anrichtest eine Sintflut,
mag eine Hungersnot entstehen und das Land [. . .]!
Anstatt dass du anrichtest eine Sintflut,
mag der Pestgott kommen und die Menschen schlachten!
Nicht ich habe eröffnet den Rat der grossen Götter,
dem Atra-chasîs [1]*) sandte ich Träume, so hörte er von dem Rat der Götter'.*
Darauf fasste er einen Entschluss,
es stieg Bel auf das Schiff.
Er ergriff meine Hand und führte mich hinauf,
führte hinauf und liess sich lehnen *mein Weib an meine Seite,*
wandte uns einander zu, trat zwischen uns, segnete uns:
,Vordem war Çît-napištim nur ein Mensch,
jetzt sei Çît-napištim und sein Weib uns Göttern gleich,
wohnen soll Çit-napištim in der Ferne, an der Mündung der Ströme!'
Da entrückten sie mich und in der Ferne, an der Mündung der Ströme liessen sie mich wohnen.'

1) dh der Sehr-Gescheite (nach Haupt The Book of Ecclesiastes 1894 p 29 dagegen: der Sehr-Fromme), ein Epitheton des Çît-napištim; in seiner Umkehrung *Ḫasîs-atra wahrscheinlich das Prototyp von Ξίσουθρος.

Index (Lexicographisches).

אבירים Götter, Engel p 66 A 7.

אגמן Job 40 26, Sinn: circulum, Ring; ob corrumpiert? hat jedenfalls mit אגמון Binse nichts zu tun p 49 A 4.

אימות? Schrecknisse, Name der Meeresungeheuer p 57 A 3.

אמון Prov 8 30 Wartekind; אמון ‚Werkmeister (?) ist aus dem Lexicon zu streichen p 94 A 1.

אפס Chaos wie תהום und בהו etc; אפסי ארץ der die Erde umgebende Ocean, babylonisch apsû (Hommel) p 46.

ארץ Boden, Unterwelt p 18 A 1, p 132 A 5.

ארר verfluchen, dh durch Zauberwort dem Verfluchten seine eigentümliche Kraft entziehen; vom Menschen gebraucht ein Wunsch, von Gott eine Tat: verzaubern, im Banne halten p 59 A 2.

באר Cisterne, Unterwelt p 54 A 1, p 214 A 1.

בהמות nicht = ägyptischem p-ehe-môu (Wasserochs), sondern ein Landtier p 64.

בור wie באר; nicht: Grab p 132 A 8, p 214 A 1.

ברא durchs Wort hervorbringen, ein in Babylonien uralter Begriff p 23 A 2.

בריח in der Verbindung נחש בריח, nicht ‚flüchtige‘, sondern wahrscheinlich ‚gewundene‘ Schlange p 36 A 4, p 47.

גער von Menschen verbieten, von Gott verhindern p 59 A 2.

דכא zermalmen, schmählich mishandeln p 33 A 3, p 71.

המה und המם verwechselt p 94 A 8.

זרמה ? Rotz p 140 A 1.

חטא Hithpa ist in der Bedeutung ‚in Bestürzung geraten‘ aus dem Lexicon zu streichen p 55 A 3.

חָלָל geschändet, besonders in der Verbindung חלל־חרב, ist Terminus für die unbestattete Leiche des auf der Wahlstatt gefallenen Feindes p 33 A 3; dazu gehören

חֻלַּל חָלָל die Leiche des gefallenen Feindes ‚schänden‘, ‚geschändet werden‘ p 30 A 4.

חלל Qal Polal durchbohrt sein, Polel durchbohren ist aus dem Lexicon zu streichen p 30 A 4.

חלש ist Terminus von der Leichenstarre; in der Bedeutung ‚niederstrecken‘ nicht mit על p 132 A 6.

חצב mit dem גרזן aus צור aushauen; nicht vom Holzhauen p 30 A 3.
mit מיזח verwechselt p 30 A 3.

חתר sich durchzwängen, nicht ‚durchgraben‘ p 140 A 1.

כֵּן das festgesetzte Anteil, die vorher bestimmte Zeit p 102 A 1.

לויתן der kranzartig die Erde umgebende Ocean, mythologisch als gewundene Schlange vorgestellt p 46.

מזלות Tierkreisbilder = assyrisch mazzaltu (√ נזז), ‚Standorte‘ der Sterne p 140 A 1.

מכון Ort, wo etwas steht; nur im Singular p 91 A 3.

מן Portion p 102 A 1.

מצולה Tiefe, nicht: Sprudel p 52 A 2.

נשׂא verwechselt mit שׂאה; שְׂאֹת ist fälschlich שְׂאֵת gelesen p 33 A 2, p 55 A 1.

Die intransitive Bedeutung von נשׂא ist aus dem Lexicon zu streichen p 33 A 2.

סמל Bild, Gestalt p 140 A 1.

עור Polel ‚aufstören‘, opp ארר ‚verzaubern‘, also: ‚vom Zauberschlafe erwecken‘; ארר und עור Zauber und Gegenzauber p 59.

על Höhe, Summe (Klostermann) p 108 A 4.

עפר Unterwelt p 18 A 1, p 53 A 1.

עתיד imstande, bereit, beauftragt p 60 A 1.

צאה die aus dem Aase ausfliessende Flüssigkeit p 73 A 1.

צלל I niedersinken und צלל II gellen sind 2 verschiedene Wurzeln p 52 A 2.

קיקלות? Misthaufen (Bickell) p 102 A 1.

רגע Qal Hi Ruhe schaffen, finden; nicht zugleich: ‚aufschrecken‘; verwechselt mit גער p 36 A 2, p 94 A 8.

רחבים Name der Götzen p 40.

רִמָּה das faulende Aas p 73 A 6.

רפס (sonst רפשׂ) Hithpa sich aufwühlen (vom Wasser) p 66 A 9; Prov 6 3, corrumpiert, aus dem Lexicon zu streichen p 66 A 9.

רץ ‚Silberbarren‘ (?), aus dem Lexicon zu streichen p 66 A 10.

שׂוט verwechselt mit שׂטה p 40 A 3.

שׂכיות שׂכיות Kähne p 50 A 3.

שׂכך (נסך סכך) weben, Terminus von der ‚Wirkung‘ des Kindes im Mutterleibe p 93 A 3; verwechselt mit שׂוך ‚umzäumen‘.

שׁבת Ho geschweigt werden p 39 A 1.

שׁוט Polel ist Terminus von den ‚Planeten‘ p 125.

שׁחת Fallgrube, Name der Unterwelt p 132 A 8.

שׁחר als Eigenname eines Gottes p 132 f.

שׁקע I ebben, Terminus von der Nilebbe p 65 A 3.

שׁקע II Hi angeln p 49 A 3.

תבל ursprünglich: die fruchttragende Erde, nicht: Erdkreis p 34 A 1.

תחת Unterwelt p 53 A 3.

Druck der Univ.-Buchdruckerei von E. A. Huth in Göttingen.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

[redacted]

KNOX COLLEGE LIBRARY